T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN ŞERHU AHLÂK-I ADÛD ADLI ESERİ, METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRME

Doktora Tezi

ASİYE AYKIT

HAZİRAN 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN ŞERHU AHLÂK-I ADÛD ADLI ESERİ, METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRME

Doktora Tezi

ASİYE AYKIT

Danışman: PROF. DR. İSMAİL KARA

HAZİRAN 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi ASİYE AYKIT'nın MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN ŞERHU AHLÂK-I ADÛD ADLI ESERİ,METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRME adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 04.05.2011 tarih ve 2011-9/5 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...19.../...06.../...2013...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1. Tez Danışmanı Prof. Dr. İSMAİL KARA
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. İLHAN KUTLUER
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. AHMET TURAN ARSLAN
4. Jüri Üyesi Prof. Dr. VECDİ AKYÜZ
5. Jüri Üyesi Prof. Dr. TAHSİN GÖRGÜN

ÖZET

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN ŞERHU AHLÂK-I ADÛD ADLI ESERİ, METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRME

Müneccimbaşı Ahmed Dede, XVII. yüzyılda yaşamış, tarihçi kimliği ile tanınan, farklı ilim dallarında eserler yazan önemli bir ilim adamıdır. Şerh ettiği ahlâk eseri XIV. yüzyılda yaşamış, kelamcı ve Şafî fakihi olarak bilinen AdududdînÎcî'dir. Bu risâleye beş şerh yazılmıştır. Bunlardan biri de çalışma konusu olarak seçtiğimiz Müneccimbaşı'na ait olan şerhtir. Bu çalışmada ilk amacımız daha önce yayılanmayan bu şerhi tahkik etmektir. Bununla birlikte eserin tedkîki çerçevesinde müellifin fert, aile ve siyaset ahlâkı alanlarındaki görüşlerini incelenmektir. Birinci bölümde Müneccimbaşı'nın hayatı, dönemi ve eserleri incelenmiştir. İkinci bölümde, müellifin yapmış olduğu şerh, bu alanda yazılan diğer ahlâk eserleri ile karşılaştırılarak ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise eser, kaynakları ve şerh tekniği itibarıyla genel bir değerlendirmeye tabî tutulmaktadır.

ABSTRACT

SERHU AHLAK-I ADUD: MUNECCIMBASI AHMED DEDE'S TREATISE, ITS CRITICAL EDITION AND EVALUATION

Muneccimbasi Ahmed Dede is one of the important scholars who lived in XVII. century, wrote many works in various branches of knowledge and known as historian. The treatise which he wrote a commentary on it belongs to AdududinIci who lived in XIV. century, theologian and Shafiite jurist. There are five commentaries on this treatise. One of them belongs to Muneccimbasi and we chose that commentary as a research subject. The first aim of this research is to make a critical edition of this unpublished work. At the same time, it is studied that author's view about the ethics of individual, family and politics. In the first chapter, life of Muneccimbasi, his period and works are examined. In the second chapter, author's commentary has been compared with other works that is written on ethic. In the last chapter, the treatise has been evaluated through its sources and techniques of commentary.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: İbn / bin
bkz.	: Bakınız
B.S.V.	: Bilim ve Sanat Vakfı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
krş.	: Karşılaştırınız
ktp.	: Kütüphanesi
neşr.	: Neşreden
md.	: Maddesi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
nr.	: Numara
s.	: Sayfa
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
vr.	: Varak
vs.	: Vesaire
tahk.	: Tahkîk eden
terc.	: Tercüme eden
ty.	: Basım tarihi belirtilmemiş
yay.	: Yayınlayan

ÖNSÖZ

Günümüzde İslâm ahlâk düşüncesi alanında yapılan çalışmalarda klasikleşmiş olan belli başlı ahlâk eserleri bilinmekte ve incelenmektedir. Bu eserlerin birçoğu ahlâk felsefesi alanında dönüm noktası sayılabilecek önemli köşe taşları niteliğindedir. Ahlâk ilmini ilk olarak amelî hikmetin bir şubesi olarak değil, müstakil bir disiplin olarak ele alıp bu bağlamda ahlâkî temaları bağımsız ve sistematik bir disipline kavuşturan ise, İbn Miskeveyh olmuştur. Onun sisteminde ev yönetimi ve siyaset bağımsız birer disiplin olmaktan ziyade ferdi ahlâkı ilgilendiren konular olarak incelenir. İbn Miskeveyh, ahlâk ilminin teşekkül sürecinin sonu, gelişmiş sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcıdır. Böylece kendisinden sonra ahlâk ilminin iki önemli disiplinine kapı aralamış olur. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını örnek alarak ahlâk kitabı yazan ve bu şekilde kitap yazma geleneğini başlatan Tûsî, Miskeveyh'in eksik bıraktığı kısmı da tamamlayarak *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserini kaleme alır. Eserin birinci kısmında, *Tehzîbu'l-ahlâk*'tan büyük ölçüde istifade eder. İkinci kısım tedbîru'l-menzil, üçüncü kısım da tedbîru'l-müdün şeklindedir. Böylelikle ahlâk ilmi müstakil bir disiplin olarak üç temel başlık altında en son şekliyle sistematize edilmiş olmaktadır. Bundan sonraki ahlâk eserleri bu sistem üzerine kurulu olarak devam etmiştir. Daha sonra *Ahlâk-ı Celâlî* ismiyle bilinen kitabı kaleme alan Devvâni eserinde, *Ahlâk-ı Nâsırı*'yi esas aldığını, ona ayet, hadis, sahabe, tabiûn sözleri, imamlar ve işrak filozoflarından lemalar, keşf ve şuhûd ehlinin zevklerini ilave ettiğini belirtir. Tûsî ve Devvânî çizgisinde kaleme alınan ilk Türkçe ahlâk eseri ise Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli kitabıdır.

İslâm ahlâk düşüncesi alanında üzerlerine pek çok çalışmalar yapılan bu literatürün ötesinde en az bu eserler kadar kıymetli, ancak onlar kadar tanınma imkânı bulamamış eserler mevcuttur. Bu eserlerden biri olan, çalışma konusu olarak seçtiğimiz Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâkı Adû isimli eseri, hem ahlâk literatürü açısından hem de yazıldıkları dönemin tarihi hadiseleri ve öne çıkan ihtiyaçlarına ışık tutmalası açısından oldukça önemlidir. Dünya tarihi denilebilinecek bir alanda *Câmiu'd-düvel* isimli bir esere sahip Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda İci'nin eserine yazdığı *Şerhu Ahlâkı Adûd* ile ahlâk literatürüne önemli bir katkı yapmıştır. Osmanlı'da bir 'yazım türü' olan şerh geleneğine göre eserini kaleme almış olan Müneccimbaşı, XIV. yüzyılda yazılmış bir ahlâk metnini, XVII. yüzyıla hem içerik hem de derinlik olarak taşımış ve döneminin problemlerine bir çözüm sunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda tahkik ederek ilim dünyasına sunmaya çalıştığımız *Şerhu Ahlâkı Adûd* isimli eser; fert, aile ve siyaset ahlakı alanlarında ciddi katkılar sağlamıştır. Eser, kendisine kadar yazılmış olan ahlâk eserlerini harmanlayarak

müellifinin siyasetçi, müderris ve Mevlevî şeyhi kimlikleriyle bambaşka bir renge büründüren, aynı zamanda döneminde Osmanlı toplumunda farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına işaret eden önemli bir örnektir. Osmanlı Devleti'nde askerî yenilgilerin yeni başladığı, siyâsî çalkantıların ses verdiği bir zaman diliminin başlangıcında yaşayan Müneccimbaşı bu eserinde, yaklaşmakta olan tehlikelere karşı döneminde başlayan ahlâkî ve siyâsî bozulma alanlarını tespit edip bunlara çözüm bulma gayreti içerisindedir. Pek çok ilmî disiplinde eser vermiş, tarihçi kimliği ile bilinen, siyasetin içerisinde aktif rol almış, aynı zamanda medresede müderrislik, Mevlevî Tekkesi'nde şeyhlik yapmış olan müellifin bu renkli kimliğiyle hem dînî, hem felsefî, hem tasavvufî açıdan dönemine dair değerlendirmeler yapabileceği bir eseri şerh usûlüne göre yazmak istemesi elbette bilinçli bir tercihtir. Onun bu tercihi aynı zamanda, yaşadığı yüzyılda vukû bulan siyasi yenilgilerin de etkisiyle ilmî hayatta yaşanan "kırılma dönemi" başlangıcında geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve döneminde yaşanan problemlere bu miras üzerinden çözüm bulma gayretinin de müşahhas bir örneğidir.

Bu çalışmanın hem İslâm ahlâk literatürü sahasında, hem de şerhin yazıldığı dönem Osmanlı tarihi alanında çalışanlar için önemli bir kaynak olmasını umuyoruz. Bu tezin hazırlanışı esnasında pek çok muhterem kişi ve kurumdan yardım gördüğümü itiraf etmeliyim. Tezin bu hale gelişine kadar her aşamasında yönlendirme ve katkılarda bulunan, hayatın her alanında anlayışı ve yardımseverliği ile bana daima örnek olan danışman hocam Prof. Dr. İsmail KARA'ya, en içten teşekkürlerimi sunmak benim için hususî bir vazifedir. Tez konusunu tespit ederken ve eserin Arapça tahkîkini yaparken yazma eser çalışma usulüyle ilgili yaptığımız derslerle beni bilgilendiren muhterem hocam Doç. Dr. İhsan FAZLIOĞLU hocamı, şerhin yazma nüshalarına ulaşmamda önemli katkıları olan Dr. Müstakim ARICI'yı şükranla anmak isterim. Rahat bir çalışma ortamı sağlayıp karşılaştığım pek çok sorunu çözmemde yardımcı olan TDV. İslâm Araştırmaları Merkezi'nin değerli yöneticileri ve çalışanlarına, Cumhuriyet Üniversitesi kütüphanesi çalışanlarına samimi teşekkürlerimi ifade etmeliyim. Çalışmam esensında maddi-manevî desteklerini gördüğüm araştırma görevlisi Kübra NUGAY'ı da şükranla anmak isterim. Ayrıca çalışmamın başlangıcından sonuna kadar karşılaştığım her tür sıkıntıda her zaman desteğini gördüğüm, tezin son halini okuyup tashih ederek önemli katkılarda bulunan eşim Yard. Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT'a şükran borçluyum. Eğitim hayatım boyunca yanımda olup her zaman beni destekleyen aileme teşekkürlerimi sunarım.

Asiye AYKIT
Haziran 2013

GİRİŞ

Bu çalışma, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâkı Adûd isimli eserini tahkîk ederek ahlâk literatürüne kazandırmak, ardından bu eserin tedkîki çerçevesinde müellifin fert, aile ve siyaset ahlâkı alanlarındaki görüşlerini incelenmek üzere hazırlanmıştır. Eser, XIV. yüzyılda Adududdin Îcî (756/1355) tarafından kaleme alınan, "*Ahlâk-ı Adûdiyye*" ismiyle bilinen risaleye yazılmış Arapça bir şerhtir. Hem siyasî hem de tasavvufî açıdan önemli bir mevkide bulunan bir tarihçinin kalemiyle yazılan, döneminde öne çıkan felsefe, kelam ve tasavvufu mezceden bir sistemi yansıtan eser, hem klasik Osmanlı ilim geleneğinde hem de ahlâk ilmi alanında önemli bir yerde durmaktadır.

İslâm ahlâkına dair ilk müstakil eseri yazan ve ahlâkı bir felsefe problemi olarak ele alan Kindî'dir (252/866). *el- Hîle li def'il ahzân*, *Risâle fi'l-akl*, *Risâle fi'n-nefs*, *Risâle fî mâhiyeti'n-nevm ve'r-ruyâ*" isimli eserlerinde Kindî, nefs hakkındaki görüşlerini ortaya koymuş ve buna dayalı bir ahlak düşüncesi oluşturmuştur. Daha sonra gelen Ebu Bekir er-Râzî'nin (313/925) ahlâk felsefesi sistematik bir tarzda *Tıbbu'r-rûhanî* isimli eserde ele alınmıştır. O, bedenî hastalıkların tedavisi gibi ruhî hastalıkların tedavisinin de mümkün olduğunu belirtir. Her iki filozofta da ferdî açıdan ele alınan ahlâkî meseleler, daha sonra Fârâbî'de (339/950) toplumla ve siyasetle irtibatlandırılmıştır. Pratik ilimler; kendisiyle güzel davranışlarda bulunmayı öğrendiğimiz ahlâk ilmi ve toplum için güzel ve erdemli fiilleri elde etmeyi öğrendiğimiz siyaset ilmi şeklinde tasnif edilmiştir. Farâbî'nin ahlâkla ilgili bu düşünceleri, *Tahsilu's-saâde*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Medînetü'-fâzıla* isimli eserlerinde ele alınmıştır. Ardından İbn Sînâ (428/1037), kendisinden sonra tüm ahlâk eserlerinin merkezini oluşturacak olan nefs teorisiyle, ahlâk ilminin rasyonel ve metafizik alanla olan irtibatını göstermiştir. *Risâle fî İlmi'l-ahlâk*, *Risâle fi's-Saâde*, *Risâle fi'l-Havf mine'l-mevt* gibi birkaç risalesi dışında ahlâk ilmine dair müstakil bir eser vermemiştir. Ancak eserlerinin tabiiyyât bölümünde ele aldığı nefs ve kuvveleri meselesinde, nefs kavramıyla bilgi teorisi, psikoloji, kozmoloji ve dolayısıyla metafiziği irtibatlandırmıştır. Ahlâkın nasıl olgunlaştığı (tehzibu'l-ahlâk) meselesinden ziyade, nasıl oluştuğuna önem vermiştir.[1] Kendisine kadarki birikimi döneminde tekrar gözden geçirerek değerlendirmeye tabi tutan Gazzâlî (505/1111) ise, *Mîzânu'l-amel* isimli ahlâk eseri ve *İhyâ*'nın pek çok bölümünde ahlâkî görüşlerini serd eder.

---

[1] İbn Sinâ'nı ahlâk literatürüne katkısı hususunda ayrıntılı bilgi için bkz: Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, İstanbul, 2009, c: 14, s. 27.

Ahlâk ilmini amelî hikmetin bir şubesi olarak değil, müstakil bir disiplin olarak ele alıp bu bağlamda ahlâkî temaları bağımsız ve sistematik bir disipline kavuşturan ise, İbn Miskeveyh olmuştur. Onun sisteminde ev yönetimi ve siyaset bağımsız birer disiplin olmaktan ziyade ferdi ahlâkı ilgilendiren konular olarak incelenir. İbn Miskeveyh, ahlâk ilminin teşekkül sürecinin sonu, gelişmiş sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcıdır. Böylece kendisinden sonra ahlâk ilminin iki önemli disiplinine kapı aralamış olur.

İbn Miskeveyh'in (421/1030)*Tehzîbü'l-ahlâk*'ını örnek alarak ahlâk kitabı yazan ve bu şekilde kitap yazma geleneğini başlatan Tûsî (672/1274), Miskeveyh'in eksik bıraktığı kısmı da tamamlayarak *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserini kaleme alır. Eserin birinci kısmında, *Tehzîbu'l-ahlâk*'tan büyük ölçüde istifade eder. İkinci kısım tedbîru'l-menzil, üçüncü kısım da tedbîru'l-müdün şeklindedir. Böylelikle ahlâk ilmi müstakil bir disiplin olarak üç temel başlık altında en son şekliyle sistematize edilmiş olmaktadır. Bundan sonraki ahlâk eserleri bu sistem üzerine kurulu olarak devam etmiştir. Daha sonra *Ahlâk-ı Celâlî* ismiyle bilinen kitabı kaleme alan Devvâni (908/1502) eserinde, *Ahlâk-ı Nâsırı*'yi esas aldığını, ona ayet, hadis, sahabe, tabiûn sözleri, imamlar ve işrak filozoflarından lemalar, keşf ve şuhûd ehlinin zevklerini ilave ettiğini belirtir. Tûsî ve Devvânî çizgisinde kaleme alınan ilk Türkçe ahlâk eseri ise Kınalızâde'nin (979/1572) *Ahlâk-ı Alâî* isimli kitabıdır.

Müneccimbaşı'nın şerhettiği risalenin yazarı olan XIV. yüzyılda Şiraz'da yaşayan Adudüddin el-Îcî özellikle kelâm, fıkıh ve dil alanlarında tanınmış bir isimdir. Yaşadığı dönemde Moğol istilalarının getirdiği karmaşa ortamında dönemine kadarki ilmi geleneği inceleyip tahkik ederek eserlerine yansıtmıştır. Eş'arî kelamcısı olan ve başkâdî olarak görev yapan Îcî'nin adâbu'l-bahs ve kelam alanlarındaki muhtasar eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve onun bu çalışmalarına birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Ahlâk alanında kaleme aldığı *Ahlâk-ı Adûdiyye* adlı risalesi ise, felsefî ahlakın genel ilkelerini veren muhtasar bir eserdir. Ayrıca Îcî'nin bu risalesi, hem bu geçiş noktasında önemli bir isim olan hem de klasik ahlâk eserlerine en son şeklini veren ilk esere sahip Tûsî'nin eserinin de sistematik tarzda bir özeti niteliğini taşır. Îcî'nin eserindeki bu sistematik disiplin Müneccimbaşı'nın şerhindeki tasniflerde son derece etkilidir. Îcî'nin hocası olan Kutbuddîn-i Şirâzî (710/1311) aynı zamanda İran Merağa matematik-astronomi okulunun kurucusu olan Tûsî'nin de talebesidir. Bu yönüyle Şirâzî, ilim faaliyetleri açısından Anadolu-İran arası geçişliliği sağlayan çok önemli bir isimdir.

Risâleye talebesi Muhammed Yusuf Kirmânî (786/1384), ardından Taşköprîzâde Ahmet Efendi (968/1561) ve Müneccimbaşı Ahmed Dede tarafından şerhler yazılmıştır. Ayrıca Sultan Abdülaziz döneminde Meclis-i Mearif azalarından Mehmed Emin İstanbulî

tarafından *Melzemetü'l-ahlâk* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Risalenin birinci bölümünü eski Kayseri müftülerinden Ahmed Remzi Efendi 100 beyit halinde nazmetmiştir. (*Cevheretü'r-remziyyetü'l-ferdiyye*).

İci'nin bu eseri XVII. yüzyılda Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede b. Lütfullah el-Mevlevî tarafından şerh edilmiştir. Müneccimbaşı Ahmed Dede, XVII. Yüzyılda yaşamış önemli bir âlim, mutasavvıf ve tarihçidir. IV. Mehmet döneminde müneccimbaşılık görevi yapmış, siyasi hayatın içinde bulunmuş, daha sonra II. Süleyman devrinde görevinden azledilince önce Mısır'a sonra Mekke'ye gitmiş ve burada Mevlevî tekkesi şeyhi olmuştur. Çeşitli konularda pek çok eser yazmış olan Müneccimbaşı daha ziyade *Câmiu'd-düvel* isimli eseriyle bir tarihçi olarak tanınmıştır. Bunun dışında, mantık, edebiyat, tefsir, tıb, heyet, nücûm alanlarında da eserler vermiştir. Ahlâka dair, Îcî'nin ahlâk risalesine şerh olarak kaleme aldığı eseri "*Şerhu Ahlâkı Adûd*" adıyla bilinmektedir. Osmanlı döneminde siyasi olarak yenilgilerin başladığı bir zamanda yaşayan Müneccimbaşı, döneminin öne çıkan ahlâkî meselelerine çözüm arayışı olarak eserini kaleme almıştır. Kendisi eseri yazma amacını; amelî felsefenin, felsefenin diğer disiplinleri içerisinde öncelikli olarak ele alınması gerektiğini, ancak döneminde ilim taliplerinin bu konuyla fazla ilgilenmediğini, kendisinin bu boşluğu doldurmak isteği şeklinde belirtir. Dönemine kadar gelen bazı eserlerin çok muhtasar olduğunu ifade eder. Bunlardan biri de Îcî'nin ahlâk risalesidir. Veciz ve pek çok manaları içinde barındıran bu eseri, döneminde işaret ettiği boşluğu doldurmak için şerh etmeyi düşündüğünü belirtir. Bunu yaparken kendisine kadarki birikimi de eserinde bir araya getireceğini ifade eder. Bu amacına binâen eserde, kendisinden önceki müstakil ahlâk eseri sahibi olan Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinden istifade ettiğini açıkça belirtir. Bunlarla birlikte meseleleri ele alırken, filozoflar, mutasavvıflar ve kelamcıların görüşlerine de yer verir. Kendisine dönemine kadar ahlâk alanında kaleme alınmış olan bu eserleri şerhinde farklı örnekler, ayet, hadis ve kıssalarla zenginleştirerek ele almıştır.

Eser dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde hikmetin tanımı ve bölümleri, nefsin tanımı ve kuvveleri meseleleri incelenmiştir. İkinci kısımda nefsin kuvveleri ile irtibatlı olarak faziletlerin kazanılması, reziletlerden tedavisi meseleleri ele alınmıştır. Bilgisizliğin ahlâkî hastalıkların kaynağı olduğuna değinilerek rasyonel ahlâk anlayışı nefsin kuvveleri üzerinden işlenmiştir. Bilgisizliğin tedavisi için insan zihninin müşahhastan hareketle mücerrede yönelmesinin, cismani keyfiyetlerden soyutlanmasının ve nihâî noktada ilâhî bilgiye ulaşmasının gereği vurgulanmaktadır. Üçüncü bölüm siyâsetü'l-menzil kısmıdır. Anne, baba, çocuklar, hizmetçiler gibi aile fertlerinin maddî-manevî hayatlarının düzenlenmesi, aralarında uyum sağlanması, birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları incelenir.

Dördüncü bölüm ise tedbîrü'l-müdün konusuna ayrılmıştır. İnsanın yaratılışı itibariyle ictimâî bir varlık oluşu meselesi ele alınır. Farâbî'den beri gelen "fâzıl-câhil devlet" şeklindeki klasik medine taksimi tekrar edilir. Faziletli ülkenin en bariz vasfı, ahalisi arasında sevgi ve dostluğun hâkim olmasıdır. Sosyal hayatın düzenlenmesi, ülkenin fazilete ulaşmasında yöneticilere düşen vazife ve sorumluluklar ile yönetilenlere düşen vazife ve sorumluluklar sayılarak eser tamamlanır.

Çalışmamızda ilk bölümde Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem incelenmektedir. İkinci kısımda ise, müellifin yapmış olduğu şerh, bu alanda yazılan diğer ahlâk eserleri ile karşılaştırılarak ele alınmıştır. Bu şekilde şimdiye kadar yazma nüshaları halinde bulunduğu için okunma imkânı bulunamayan bu eser, içerik olarak da -diğer eserlerle benzer ve farklı yönleri ortaya konularak- gün yüzüne çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu kısımda aynı zamanda metnin açıkça veya isim zikretmeden sevk ettiği felsefe, kelam, tasavvuf, fıkıh alanlarındaki diğer kaynakları da incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise eser, kaynakları ve şerh tekniği itibarıyla genel bir değerlendirmeye tabî tutulmaktadır.

Çalışmanın sonunda Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin şerhinin Türkiye'deki kütüphanelerden Süleymâniye Kütüphanesi'nde kayıtlı üç yazma nüshası üzerinden yapmış olduğumuz tahkikli neşri yer almaktadır. Bu nüshaların hepsinde istinsah tarihi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Müneccimbaşı vefat etmeden iki yıl önce yazılmış, diğer ikisi de vefatından hemen sonraki yıllarda yazılmıştır. Müellif nüshasına ulaşılamadığı için en eski tarihli olan nüsha esas alınarak tahkik çalışması yapılmıştır. Ancak bu nüshada okunamayan yerlerde diğer iki nüshaya müracaat edilmiş, tahkikte bu nüshalar da kullanılarak onların da sayfa numaraları bildirilmiştir. Tahkikli metnin oluşturulmasında kullanılan üç nüsha şunlardır:

أ: Esad Efendi Bölümü, nr. 1868, vr.1/145, nesih hatla yazılmıştır ve her sayfada 25 satır vardır. 1111/1699 yılında tamamlanmıştır.

ب: Esad Efendi Bölümü, nr. 1869, vr. 1/186, talik hatla yazılmıştır ve her sayfada 23 satır vardır. 1131/1718 yılında tamamlanmıştır.

ع: Ayasofya Bölümü, nr. 2891, vr. 1/189, talik hatla yazılmıştır ve her sayfada 23 satır vardır. 1126 yılında tamamlanmıştır.[2]

---

[2] Ayrıca çalışmamız esnasında Îcî'nin risalesinin -Ankara Milli Kütüphane'de 06 HK 28 numarada kayıtlı- şu ana kadarki taradığımız kaynaklarda bulunmayan yeni bir şerhine ulaşılmıştır. Eser kayıtlarda Müneccimbaşı'nın şerhi olarak geçmektedir. Ancak yaptığımız incelemede eserin İsmail Müfid Efendi b. Ali el-İstanbulî (1217) tarafından yazılmış başka bir şerh olduğu tespit edilmiştir.

Her üç metni teknik açıdan karşılaştırdığımızda son iki metin neredeyse birbirinin fotokopisi gibi olduğunu görmekteyiz. Satır sayısı, satırların başlangıç ve bitiş yerleri, kelimelerdeki bazı hatalar ve yazım şekilleri her iki nüshada da aynıdır. Üç metinde de aynı yerlerin (farklı bir meseleye geçildiğini gösteren yerler) üstü çizilmiş, bazı harf ve kelime hataları üçünde de tekrarlanmıştır. Bunlardan yola çıkarak son iki metnin en eski tarihli olan metni gördüğü kanaatindeyiz. Son iki nüshaya birinci nüshada olmayan bazı açıklama niteliğinde anlaşılmayı kolaylaştıran kelimeler ilave edilmiştir, tahkikte bu kelimeler dipnotlarda belirtilmiştir. Kelimelerdeki noktalama hataları ve eksiklikleri son iki nüshada düzeltilmiştir. Birinci nüshada yar alan bazı cümleler diğer iki nüshada atlanmıştır.

Bunun yanı sıra, birinci nüshada yer alan bazı dilbilgisi hataları, yanlış ya da eksik yazılmış kelimeler diğer iki nüshada düzeltilmiştir. Bu farklılıklar tahkikte dipnot şeklinde gösterilmiştir. Birinci nüshada olmadığı halde son iki nüshada hâmişte bazı şerhler yer almaktadır. Bu şerhler her iki nüshada da aynıdır. Şerhlerdeki yazı karakterleri ile metindekinin aynı olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu şerhlerin müstensihin kendisine ait olduğunu düşünmekteyiz. Şerhler de karışıklık olmaması için metnin içinde değil dipnotta gösterilmiştir. Tahkik çalışması esnasında birinci nüshayı esas almakla birlikte her üç nüshayı da kullandık. Birinci nüsha nesih hatla yazılmış olmasına rağmen bazı yerlerin silik olması, özellikle son kısımlarda noktaların olmayışı okumayı güçleştirmektedir. Bu kısımları okuyabilmek için diğer iki nüshaya müracaat ettik. Her üç metnin de sayfa numaralarını dipnotta gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI:

A. Ailesi ve İlk Yılları

Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede ismiyle meşhur olan Ahmed b. Lütfullah Reisu`l-Müneccimîn er-Rûmî el-Mevlevî (1041/1631-1113/1702)[3], XVII. asırda yaşamış büyük bir Türk âlim, mutasavvıf ve tarihçisidir. Babası Lütfullah aslen Konya'nın Karaman eyaletinin Ereğli ilçesindendi. Asrın birinci yarısında bölgenin maruz kaldığı asayişsizlik yüzünden Selanik'e göç edip sanatı olan çuhacılıkla geçimini sağladı. Ahmed, 1041 yılında Selanik'te doğdu. Önce bir müddet babasının yanında çalıştı. Fakat bir süre sonra tahsile ve ilme karşı büyük bir arzu duyarak çuhalığı bıraktı. Selanik Mevlevîhanesi şeyhi Mehmed Efendi'ye intisabedip Mevlevî oldu.[4]

B. Tahsili ve hocaları

Ahmed b. Lutfullah tahsilinin ilk merhalesini Selanik Mevlevihanesi'nde geçirdi. Daima şeyhinin yanında bulunur ve onun müsveddelerini temize geçirirdi. Şeyhinden Mevlevîlik ve diğer ilimler hakkında pek çok şey öğrendi. Daha sonra zahîrî ilimlerdi de öğrenmek maksadıyla Selanik müftüsü Abdullah Efendi'den ders almaya başladı. Sarf, nahiv, meânî, tefsir, hadis, fıkıh ve felsefeye dair kitapları ondan okudu.[5] 1061-1065 yıllarında şeyhinden müsaade alarak eğitimini tamamlamak için İstanbul'a geldi. Önceleri Galata Mevlevî Tekkesi şeyhi Arzî Dede Efendi'nin yanında bulunup onun hizmetini yerine getirdi.. Bu sırada, devrin meşhur âlimlerinden ve daha sonra şeyhülislam olan Minkarîzâde Yahya Efendi'den, Mevlânâ İbrahim Kürdî'den ve Ahmed Nahlî'den tefsir, hadis ve diğer İslâmî

---

[3] İsmin bu şekilde kullanılışı için bkz: Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, 1067/1657, **Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun**, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara : 1941, c. I, s. 37.

[4] Sâlim, **Tezkire**, İkdam Matbaası, İstanbul 1315, (Eser, 1134 tarihinde yazılmıştır. İkdam serisinin 15. si olarak 1315'te İkdam Matbaası'nda basılmıştır.)s. 104; Esrar Dede, **Tezkire-i Şuarâ-i Mevleviyye**, İÜ Ktp., TY nr. 89, s. 13; Mehmed Sirâceddin, **Mecmu'a-i şu'arâ ve tezkire-i udebâ**, İstanbul 1335, s. 82; Sâkib Mustafa Dede, **Sefîne-i Nefise-i Mevleviyye**, Hacı Selim Ağa Ktb. Nr. 1181, c.II, s. 168; Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İst. 1342, c. III, s. 142; Saadeddin Nuzhet, ***Türk Şairleri***, İst. 1936, c. I, s. 302; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Selçuklular tarihi (Camiu'd-düvel)**: Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları, yay. Ali Öngül, İzmir : Akademi Kitabevi, 2000 c. s. 11; M. Tayyib Gökbilgin, "Müneccimbaşı", İ. A, İstanbul MEB:1979, c. VIII, s. 801; Nuri Ünlü, **Câmiu'd-düvel** (II. Beyazıd ve Yavuz Sultan Selim Devri) Tenkildi metin neşri (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 1990, s. 13. Şeyhî Mehmed Efendi **Vekâyiu'l-fuzalâ** (İ.Ü. Ktp., TY. nr. 3216, II, vr. 189a)'da bu şeyhin adını Ahmed olarak kaydetmektedir.

[5] Sâlim, a.g.e, s. 103-104.

ilimleri okudu.[6] Ardından Kasımpaşa Mevlevihanesi şeyhi olan ve devrin en büyük mutasavvıflarından kabul edilen Seyyid Halil Dede Efendi'ye intisap etti ve on yıl[7] Şeyhî'ye göre on beş[8] yıl onun hizmetinde bulundu. Bu zattan Mesnevî, tefsir, hadis, usul ve meânî okudu. Zâhid bir derviş olan Halil Dede onun mantık ve felsefe dersleri öğrenmesine izin vermedi.. Ancak o, şeyhinden de ayrılmamakla birlikte, bu ilimleri Dersiâm Salih Efendi'den okudu. Bir taraftan da tıp ve tabiî ilimleri dönemin tanınmış isimlerinden Ser Etıbbâ-i Hâsse Sâlih Efendi'den, hey'et, nücûm ve riyâziyât ilimlerini de kendisinden önce müneccimbaşı olan Mehmed Efendi'den öğrendi.[9] Klasik gelenekte olduğu gibi ilmin her alanında[10] bilgi sahibi olmaya çalıştı ve kendini yetiştirdi.

C. Müneccimbaşılık Görevi

Ahmed b. Lutfullah, astronomi ve diğer felekiyâta dair ilimleri iyice öğrendikten sonra zekası ve üstün meziyetleriyle çevresinin dikkatini çekmiş, şeyhi Halil Dede'nin işaret-i rûhâniyesi ve telkini üzerine İstanbul'dan Edirne'ye gitmiştir. Burada huzura kabul olunarak padişahın iltifatına nail olmuştur (1075). Astronomi ve astroloji ilimlerini kendisinden öğrendiği hocası ve selefi Şekibî Mehmed Efendi'nin 1078'de ölümümden sonra onun yerine müneccimbaşı olmuştur.[11] Onun bir çok meziyetlerini gören Harem-i Hümâyun müsâhiblerinin ondan padişaha bahsetmeleri, müsahib Mustafa Paşa'nın da yüksek vasıf ve üstünlüklerini görerek devrin şeyhülislâmına anlatması, hocası Minkarizâde Yahyâ Efendi'nin onun müneccimbaşılık görevini hakkıyla yerine getirebileceğine dair sultana telhis göndermesi üzerine kendisine bu vazife verilmiştir.[12]

Müneccimbaşı'nın üç sene sonra yine Edirne'de huzura davet edilerek padişahın takdirine ve ihsanına mazhar olduğu bilinmektedir. Padişah IV. Mehmed Müneccimbaşı'nı

---

6 Şeyhî, a.g.e, c. II, vr. 189; Mehmed Sirâceddin, a.g.e, s. 82; Saadeddin Nuzhet, a.g.e, c. I, s. 303.

7 Sâlim, a.g.e, 110-111.

8 Şeyhî, a.g.e, c.II, vr. 189a; M. Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, İstanbul, 1308,c. I, s. 232. Bu hususta Sâlim'de yer alan bilgi doğru gözükmektedir. Zira Ahmed b. Lütfulah, 1065 (1654-1655)'te İstanbul'a geldiğine ve 1075 (1665)'te saraya intisabedip müneccimbaşı olduğuna göre Galata ve Kasımpaşa Mevlevihânelerin'de on yıl hizmet görmiştür. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, a.g.m, c.VII, s.801-802.

9 Sâlim, a.g.e, s. 111.

10 Müneccimbaşı, Vesiletü'l-vusûl (Eserin başında müstensih Osman b. Mustafa'nın 1165/1752 tarihli bir sayfalık mukaddimesi), Bayezid Umumî Ktp. nr. 8024/2, vr. 138a.

11 Nüzhet, a.g.e, c. I, s. 303; Süreyyâ, a.g.e, c.I, s. 232; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988, c. III, s. 2, s. 548; Şeyhî, a.g.e, c.II, vr. 189a; M.Siraceddin, a.g.e, s. 83. Buna mukabil M. T. Gökbilgin, Sâkıb Mustafa Dede'nin **Sefine-i Nefise-i Mevleviyye**'sine; Esrar Dede'nin **Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye**'sine ve **Raşid Tarihi** (İstanbul 1282, c. I, s. 96)'ne dayanarak Ahmed Dede'nin Ramazan 1075 (1665) yılında bizzat Sultan IV. Mehmed'in kendi eliyle ihsanına nail olduğunu ve buna göre bu tarihte müneccimbaşılığa getirildiğini ispata çalışmıştır. Ayrıntılı bigi için bkz. T. Gökbilgin, a.g.m, c. VIII, s. 801-802. Müneccimbaşılık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı,** Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984, s. 369-372; Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar", (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Ü.S.B.E, 1993).

12 Öngül, a.g.e., s. 11.

huzuruna çağırıp onu imtihan etmek için Enderun ağalarından birinin eline bir billur parçası saklatıp bulmasını söyler. Ahmed Dede Efendi, ilminin gerektirdiği şekilde hesaplarını yaparak saklanan maddenin ne olduğunu bulunca sultan tarafından takdir edilmiştir. Onun elindeki kağıdı alarak sakladığı parçayı nasıl bulduğunu anlamak isteyen sultan, kağıdın arkasında Ahmed Dede'nin bazı borçlarının yazılı bulunduğunu görmüş ve borçlarını ödeyecek parayı ihsan etmiştir.[13]

Müneccimbaşı'nın padişah nezdindeki itibarı giderek daha da artmıştır. Ahmed Dede, 1086 (1675) senesi Rebiülevvel ve Rebiülâhir aylarında yapılan Şehzâde Mustafa (II)'nın sünnet ve musahip Mustafa Paşa'nın padişahın kızı ile evlenme törenlerine ve Edirne'deki şenliklere katılmış ve devlet büyüklerinin sohbetlerinde bulunmuştur. Kırk gün süren düğün sırasında verilen ziyafetlerde ulema ve meşâyih sofralarına katılmıştı. Harem-i Hümayun musâhiblerinden bazıları sultanın yanında Müneccimbaşı'yı övdüklerinden sultan onu huzura kabul etmişti. O sırada müsâhib ve damat Mustafa Paşa da Sultan'ın huzurunda bulunuyordu. Padişah, Mustafa Paşa'ya Müneccimbaşı'yı imtihan etmesini emretti. Paşa, avucunda bir öd ağacı parçası saklayarak elindekinin ne olduğunu sordu. Müneccimbaşı, remil ilmi ile bulmaya çalışırken Paşa'nın mühürdarı Abdullah Ağa hafif bir sesle:

"Micmer-i cûd ü sehâdan bir bütün dûd isteriz,

Gerçe kim sû-i edebdir bir yakın ûd isteriz."

beytini okuyarak Müneccimbaşı'nın yanından geçti. Ahmed Dede de remilini döküp problemi çözdükten sonra Paşa'ya şu cevabı verdi:

" Sorduğunuz şey bir bitki cinsinden olup koyu bir rengi ve güzel bir kokusu olan değerli bir ağaç parçasıdır ki, büyüklerce makbuldür, dumanının kokusu amber gibidir, cevheri de Öd'dür."[14] Bu cevap üzerine ustalığı beğenilmiş, padişahın musâhibi olmuş, Biga ve Kemer-Edremit (Burhaniye) kazaları ona arpalık olarak verilmiş, derecesi de Kudüs Pâyesi olmuştur. İtibarı IV. Mehmed devrinin sonuna kadar sürmüştür ve onun tezkireleri derhal kabul edilmiştir. Hatta birinde (21 Recep 1903/26 Temmuz 1682) kuşluk hil'ati olarak yirmi esvab istemiş ve onun bu isteği derhal kabul edilmiştir.[15]

Mevlevî kıyafetini bütün Müneccimbaşılığı süresince değiştirmeyen Ahmed Dede çok nüktedân ve zarif bir kişi olduğu için latifeden hoşlanan IV. Mehmed'in hususi sohbetlerinde bulunurdu. Bir gün sultan kendisine "Şeyhiniz merhumun hiç kerametini gördünüz mü anlatın da dinleyelim" demesi üzerine Ahmed Dede; "Şevketlü Efendim, şeyhime bu kerâmet yetmez

[13] Raşid Efendi, a.ge, c. I, s. 144. T. Gökbilgin, Müneccimbaşılık görevine başlama tarihini 1078 kabul edenlerin bu hadiseyi esas aldıklarını ifade eder. (T. Gökbilgin, "Müneccimbaşı" İA, c. VIII, s. 802).
[14] Salim, a.g.e, s. 106; Sâkıb Mustafa Dede, a.g.e, c.II, s.169.
[15] Gökbilgin, a.g.m, c. VIII, s. 802; Atsız, a.g.e, s. 111.

mi ki benim gibi hakir bir dervişi Devletlü Efendim gibi yüce bir padişahın meclis-i şerifine nâil edip yüksek huzurunuza eriştirdi" diye cevap vermiş, bu cevap sultanın hoşuna gitmiş ve kendisine ihsanlarda bulunmuştur. [16] Sultan'ın latifeden hoşlandığını bilen Müneccimbaşı, Ubeyd-i Zekânî'nin Farsça *Letâifnâmesi*'ni Türkçe'ye tercüme ederek sultana takdim etmiştir. Sırası geldikçe Padişah'ın meclislerinde bu eserdeki latifeleri anlatırdı. Aynı zamanda değerli, zarif ve hoş sohbet olan bazı Mevlevî dervişlerini de padişaha tanıttığı olurdu. Bunlardan biri Mevlevî Şeyhi Âdem Dede'nin müridlerinden hoş sohbet ve aynı zamanda değerli bir ressam olan Fennî Mehmed Dede'dir.[17]

Müneccimbaşı, Sultan IV. Mehmed'in 1099(1687)'da tahttan indirilip yerine II. Süleyman'ın geçmesi üzerine görevden azledilerek Kahire'ye sürgün edildi.[18] Yerine Arabzâde Mehmed Efendi müneccimbaşı oldu. Onun arpalıklarından Kemer yeni müneccimbaşıya, Biga da Arif Abdullah Efendi'ye verildi. Böylece o, yirmi iki sene devamlı olarak müneccimbaşılık, on sekiz sene de musâhiblik yapmıştır. [19]

Ahmed Dede Efendi'nin, memuriyet hayatında Vanî Mehmed Efendi ile mücadeleleri olmuştur. Mehmed Efendi vâiz, padişahın imamı ve şehzâdelerin hocası idi. Müneccimbaşı Hristiyanlar'a ve mutasavvıflara şiddetle karşı çıkan bu zatla sürekli mücadele etmiştir.[20]

D. Mısır ve Hicaz'a Gidişi

Müneccimbaşı Ahmed Dede müneccimbaşılıktan azlinden sonra Mısır'a sürgün edilmiştir. Bazı kaynaklar onun kendi isteğiyle hacca gitmek için Mısır'a gittiğini ve bu gidişin sürgün olmadığını kaydetmektedirler.[21] Ahmed Dede Kahire'ye gidişini o sırada silahdarlıktan vezâret rütbesiyle Mısır eyaletine tayin edilen ve kendisinin de manevi oğlu olan Moralı Hasan Paşa ile birlikte yapmıştır.[22] Müneccimbaşı, Hasan Paşa'nın görevi süresince Kahire'de kalmıştır. Ancak burada kaldığı iki yıldan fazla süre içerisinde ne yaptığını bilemiyoruz.

Ahmed Dede, 1102 (1691) yılında hacca gitmek niyetiyle Mısır'dan ayrılıp Mekke'ye gitmiş, burada iki yıl Mekke Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini yapmıştır. 1105 (1694)'te buradan Medine'ye gidip, altı yıl tefsir ve hidâye dersleri okutmuştur. 1112 (1701)'de tekrar Mekke'ye

[16] Salim, a.g.e, s. 109-110; Gökbilgin, a.g.m, c. VIII, s. 802.
[17] Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III, s. 2; s. 569, not. 3.
[18] Gökbilgin, a.g.m, c. VIII, s. 802; Şeyhî, a.g.e, vr. 189a; Müneccimbaşı, **Vesiletü'l-vusûl** vr. 138a. IV. Mehmed'in tahttan indirilişi esnasındaki olaylar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ünlü, a.g.e, s. XVIII.
[19] Salim, a.g.e, s. 111; Esrar Dede, a.g.e, s. 14. Ahmed Dede'nin musahibliğinin süresi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Öngül, a.g.e, s. XV, 14. dipnot.
[20] Atsız, a.g.e, s. 111; **Vekâyiu'l-fuzalâ** Zeyli, İÜ Ktp. t.y, nr. 1535, vr. 56a-57a; Öngül, a.g.e, s. XVI.
[21] Salim a.g.e, s. 111; Esrar Dede, a.g.e, s. 13.
[22] Raşid Efendi, a.g.e, c. II, s. 16; Nüzhet, a.g.e, c. I, s. 103.

dönüp aynı Mevlevî Tekkesi'nin şeyhi olmuştur. Hicaz'da bulunduğu sırada devrin devlet erkanı tarafından tekrar İstanbul'a davet edildiyse de yaşlılığını ve yolculuğa dayanamayacağını beyan ederek bu daveti kabul etmemiştir. [23] Bir ara Taif'te de bulunmuş, eserlerinden bazılarını burada telif etmiş veya bunları temize çekmiştir.[24] Bu mesele eserleri bölümünde tafsilatıyla ele alınacaktır.

Müneccimbaşı Ahmed Dede Efendi, 29 Ramazan 1113 (27 Şubat 1702)'de Mekke'de vefat etmiş, Hz. Peygamber'in zevcesi Hz. Hatice'nin türbesinin ayak tarafındaki Mevlevî mezarlığına defnedilmiştir. Vefatında yaşı, hicrî hesapla 72, mîlâdî hesapla yetmiş küsûrdur.[25]

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin "Mustafa" adında bir oğlu olup 1123/1711 yılında Müneccimbaşı olmuştur. Molla Mustafa 1134/1722'de vefat etmiş ve Edirnekapı dışında defnedilmiştir. Bunun da "Lütfullah Çelebi" adında bir oğlu olup babasının İmroz Adasın'daki arpalığı ölümünde oğlu Lütfullah Çelebi'ye verilmiştir.[26]

Ahmed Dede, alim olduğu kadar zarif, nükteci ve iyi yürekli birisi idi. Bir gün aynaya bakıp kendi zayıflık ve halsizliğini görünce ağlamış, ondan sonra yoksullara çok para vermiştir. Sebebi sorulduğu zaman şöyle demiştir: "Ücretle çalışan bir işçi olsaydım kimse beni iki lokma karşılığı olarak bile çalıştırmazdı. Böyle iken Allah beni, Haremeyn'e hizmetkâr ve bir cihan padişahına müneccimbaşı yaptı. Suçlarım bağışlanmış olduğu için ağladım."[27] Ahmed Dede, her mecliste güzel sözler ve nükteler söyler, bir mecliste söylediğini bir daha tekrar etmezdi.

E. Dönemi

Müneccimbaşı, şerhinin mukaddimesinde eseri yazma amacını, döneminde yaşanan ahlâkî ve siyâsî bozulmalara çözüm arayışı olarak açıklar. Osmanlı İmparatorluğu'nun siyâsî yenilgiler nedeniyle kırılma döneminin başlangıcında yaşayan müellif geleneği, köklerine inerek ihya etme ve dönemin sıkıntılarına çözüm bulma gayreti içerisindedir. Eserin daha iyi anlaşılması için çalışmamızın başında müellifin yaşadığı döneme -yakın dönemlerle de irtibat kurarak- kısaca göz atmak istiyoruz.

Osmanlı Devleti tarih sahnesine çıktıktan sonra Fatih Sultan Mehmet'le tekâmül sürecini tamamlayan klasik Türk İslâm Devlet modeli, Kanûnî'ye kadar gelişmiş ve pekişmiştir. Kanûnî döneminde cihanşümul hâkimiyet telakkisi yerleşmiştir. Bu sırada oluşan Osmanlı imparatorluk düşüncesi köklerini bir taraftan eski Türk hâkimiyet telakkisinden

---

[23] Sâkıb Mustafa Dede, a.g.e, s. 168; Gökbilgin, a.g.m, s. 803.
[24] Öngül, a.g.e, s. XVI, 18. dipnot.
[25] Sâlim, a.g.e, s. 112; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. III s. 2/s. 548; Müneccimbaşı, Vesiletü'l-vusûl, vr. 138a.
[26] Ünlü, a.g.e, s. XX.
[27] Salim, a.g.e, s. 110; Ünlü, a.g.e, s. XX.

alıyor, İslâmî kaynaktan besleniyor ve Doğu Roma mirasına sahip çıkarak şekilleniyordu. Ancak en geniş sınırlarına ulaşan imparatorluk, Kanûnî'den sonra 16. yüzyılda doğuda (Safevîler'le) ve batıda (Habsburglular'la) yapılan savaşlar ve iç isyanlarla (Celâlî isyanları) mücadele etmek zorunda kaldığı için siyasî olarak zayıflamaya başlamıştı.[28]

İçeride ve dışarıda yaşanan bu sıkıntılara Osmanlı Devleti'nin askerî yetersizliği de eklenince 16. yüzyılın sonu siyâsî yenilgilerin başladığı dönem oldu. 17. yüzyıldan sonra padişah otoritesi, saray halkı, merkezî bürokrasi zayıflama eğilimi gösterdi. Müneccimbaşı, askerî yenilgilerin yeni başladığı ve siyâsî çalkantıların ses verdiği bir dönemde yaşadı. Müneccimbaşılık görevi sebebiyle kendisi de aktif olarak siyasetin içinde bulunan müellifimiz, eserinde yaklaşmakta olan tehlikelere karşı döneminde başlayan ahlâkî ve siyâsî bozulmalara işaret etmiştir. Hayatını anlatırken ifade ettiğimiz renkli kimliği ile bir eser kaleme alan Müneccimbaşı'nın amacının ahlâkî ve siyâsî açıdan meydana gelen bozulma alanlarını tespit edip bunlara çözüm bulma olduğunu ifade etmiştik. Henüz modernleşme faaliyetlerinin başlamadığı bu dönemde müellifin bu çabasını her alanda geleneği ihyâ etme gayreti olarak ifade edebiliriz.

Müellifin yaşadığı bu renkli kimliğini ve dönemini tahlil etmek maksadıyla ilmî ve tasavvufî çerçeveye göz atmak istiyoruz. Kıtalara yayılan geniş coğrâfî zeminde farklı pek çok milletleri ve değerleri hakimiyeti altına alan Osmanlı Devleti, düzeni tesis etmek adına her alanda birlik ve beraberliği esas almıştır. İlmî ve tasavvufî hayat şüphesiz ki bu alanlardan en önemlileridir. Osmanlı Devleti'ni itidalli yönetim anlayışı sayesinde tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaştığı görülmektedir. Medreselerin başına getirilen en önemli müderrislerin aynı zamanda tarikat şeyhleri olduğu dikkat çekmektedir. Meselâ, devletin en temel kurumlarından biri olan şeyhülislamlık makamına ilk olarak İbn Arabî'nin temsilcilerinden Molla Fenârî getirilmiştir. Hem zâhir hem de bâtın ilimleri tahsil ederek yetişen bu mutasavvıf âlimler, tasavvufla birlikte tefsir, fıkıh, akaid hatta felsefe, mantık gibi alanlarda telif, tercüme ve şerh türü eserler meydana getirmişlerdir. Bazı şeyhler saraya davet edilerek onlara maaş bağlanmış ya da kendilerine müftülük, kadılık, şehzade hocalığı, vaizlik, müneccimbaşılık, ordu şeyhliği gibi devletin en önemli kademelerinde görevler verilmiştir.[29] Müneccimbaşı Ahmed Dede de benzer şekilde Osmanlı topraklarında Mevlevî Tekkesi'ne intisabının ardından bu çevrede hem bâtınî hem de zâhiri ilimler alanında eğitim almış, şeyhi Halil Dede'nin işaret-i rûhâniyesi ve telkini üzerine İstanbul'dan Edirne'ye gitmiş, burada

---

[28] Feridun Emecen, "Osmanlılar", **DİA**, İstanbul, 2007, c. 33, s. 497-495.

[29] Şeyhlerin yönetimle bu derece iç içe olması bazı mutasavvıflarca tenkit edildiyse de çoğunluk bunun idarecileri âdil olmaya yönlendirmek ve şeriatla tarikatı birlikte muhafaza etmelerini sağlamak için gerekli olduğunu savunmuştur. Bu hususta ayrıntılı örnekler için bkz. Feridun Emecen, a.g.m, c. 33, s. 542.

huzura kabul olunarak padişahın iltifatına nail olmuştur. Astronomi ve astroloji ilimlerini kendisinden öğrendiği hocası ve selefi Şekibî Mehmed Efendi'nin ölümümden sonra onun yerine müneccimbaşı olmuştur. Müneccimbaşılık görevinin sona ermesinden bir süre sonra Mevlevî Tekkesi'nde şeyhlik vazifesini îfâ etmiştir. Bu vasıflarıyla o, Osmanlı ilim ve siyaset geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.

Anadolu'da ve müellifin yaşadığı dönemde Mevlevilik'in genel durumuna bir göz atarsak şunları söyleyebiliriz: Mevlevîlik başlangıçta Anadolu'daki diğer tasavvuf akımları gibi, âdab ve erkânı belirlenmiş, tekke düzeni kurulmuş, klasik bir tarikat niteliğinde değildi. Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin gayretleri sonucu yaygınlaşmaya başlayan Mevlevîlik 14. yüzyılın ilk yarısında âyin, erkân ve kıyafet açısından da kuruluş sürecini tamamlayarak 15. yüzyıla intikal etmiştir. İlk devirlerde beylikler arasında yaygın olan Mevlevîlik 15. yüzyılda II. Murad tarafından Edirne'de açılan Mevlevihâne ile Osmanlı topraklarında kurumsal olarak etkisini göstermeye başlamıştır. II. Beyazıd Devrinde kurulan Kulekapı (Galata) Mevlevihanesi ile -Konya'dan sonra- İstanbul, Mevlevîlik'in merkezi haline gelmiştir. Bundan sonra pek çok Osmanlı Padişahının Mevlevîliğe intisab ettiği söylenir. Mesnevî'nin tercüme ve şerhleri çeşitli mahfillerde okunma ve yayılma imkânı bulmuştur.[30]

16. yüzyılın başlarından itibaren Mevlevîlik Mısır, Kudüs, Şam, Bağdat gibi önemli merkezlerde açılan Mevlevîhânelerle yayılma imkânı bulmuştur. Aynı dönemde Anadolu'da halkının tamamı Mevlevî pek çok köy bulunurken devlet ricâlinin de intisabıyla Mevlevilik şehirlere ulaşmaya, devlet içine nüfuz etmeye başlamıştır. Bu gelişmelerde, 16. yüzyılda Osmanlı yönetiminin Anadolu'daki Safevî propagandasına karşı, halk üzerinde nüfuz sahibi olan Bektâşîlik ve Mevlevîlik'i dengede tutmaya çalışan politikasının da büyük payı olmuştur. Bu dönemde Mevlevîlik süratle ilerlemiş; Gelibolu, Selanik, Üsküp, Bursa Mevlevîhaneleri en önemli merkezler haline gelmişti.[31] Müneccimbaşı bu döneme tekabül eden gençlik yıllarında Selanik Mevlevîhanesi'ne intisab edip ilk tahsiline burada başlamıştır. Onun gençlik yıllarında Mevlevîlik'in gelişme döneminde olduğunu söyleyebiliriz.

17. yüzyılda, IV. Mehmed devrinde Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın desteğiyle hünkâr şeyhliğine kadar yükselen Vanî Mehmed Efendi'nin tarikatlar aleyhindeki faaliyetleri neticesinde Mevlevîler'in "yasağ-ı bed" diye tarih düşürdükleri 1077/1666 yılında semâ yasaklanmıştır. Bu dönemde Anadolu'da bazı mevlevîhâneler kapatılmış, Konya dâhil olmak üzere birçoğu da kapanma tehlikesi geçirmiştir. Semâ yasağı 1095/1684'te kaldırılmış ve bu olaya "nağme" kelimesiyle tarih düşülmüştür. Bu dönem Ahmed Dede'nin müneccimbaşılık

---

[30] Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye", **DİA**, Ankara 2004, c. 29, s. 469.
[31] Tanrıkorur, a.g.m, c. 29, s. 469.

görevinde bulunduğu yıllara tekabül etmektedir.[32] Ahmed Dede Efendi'nin, memuriyet hayatında Vanî Mehmed Efendi ile mücadelelerine ve onun müneccimbaşılık görevinden azlinde Mehmed Dede'nin etkisi olduğunu daha önceki bölümde değinmiştik.

Bu yüzyıldan sonra Mevlevîlik devletin desteğini de alarak olgunlaşma dönemine girmiştir. III. Selim'le II. Mahmud'un Mevlevî oluşları da bu süreci hızlandırmıştır. Müneccimbaşı Mevlevîlik'in bu olgunluk döneminde Mısır'a sürgün edilmesinin ardından Mekke Mevlevîhânesi şeyhliği yapmıştır. Şerhin değerlendirmesini yapacağımız son bölümde ifade edileceği üzere müellifin eserinde felsefî tartışmalarda İşrâkî düşünceyi esas almasına rağmen zaman zaman Sûfî bakış açısını öne çıkarıp İşrâkiler de dâhil tüm felsefecileri, hatta kelamcıları eleştirmesi, tasavvufî bakış açısını öne çıkarma ve aynı zamanda döneminde gerilemiş olan Mevlevîk'i ihyâ etme olarak okunabilir. Eserde ahlâkın her alanında yaşanan sıkıntılara tasavvufî tecrübe esas alınarak çözüm bulunmaya çalışılmıştır.

Bu bölümü bitirmeden önce müellifin eserinde dönemine dair yaptığı birkaç değerlenmeyi örnek olarak zikretmek istiyoruz. Siyâsî ve sosyal açıdan yaşanan ahlâkî bozulmaların temelinde ulemânın bozulmasını görür:

> "Zamanımızda ulemâ arasında haset ve buğz mevcuttur. Bu sebeple nizam bozulmuştur. Ehl-i İslâm büyük bir za'f içindedir. Ulema arasındaki hased ve buğz sebebiyle görüş ayrılıkları ve çelişkiler ortaya çıkmıştır. Bu durum da toplumdaki dirlik ve düzenin bozulmasına sebep olmuştur. Meded Melikü'l Allâm olan Allah'tandır."[33]

Müellif ilerleyen kısımlarda, yükseliş döneminin verdiği rehavetle şan ve şöhretin öne çıktığını, döneminde bunun ulemâ arasında da yayıldığını, ulemâ sınıfındaki bozulmanın diğer alanlardaki bozulmayı hızlandırdığını ifade eder. Yine aile ahlâkı bölümünde toplumu oluşturan ailedeki en temel unsur olan kadınlar üzerinden yaşadığı dönemdeki ahlâkî bozulmaya işaret eder. Aileyi oluşturan bireyleri işlerken, dönemdeki pek çok hanımın akıllı oldukları halde sâlim aklın gerektirdiğinden uzak bir hayat yaşadığını, bu durumun hem aileyi hem de dolaylı olarak toplumu bozduğunu ifade eder.

Siyaset felsefesi kısmında, erdemli devletleri sayarken sürekli olarak dönemindeki yöneticileri heva ve heveslerinin peşinde koşmakla eleştirir. Bu kısımda tarihte başarılı olmuş İslâmî Devletler'in ve diğer devletlerin bunu, bu tür geçici heveslerden uzaklaşmak ve zorluklara sabretmekle sağladıklarını ifade eder. Devletlerin çöküşünün de heva ve heveslere kapılmak neticesinde gerçekleştiğini, her tür fesadın kaynağının bu olduğunu ifade ederek dönemine dair bir değerlendirme yapar.

---

[32] Tanrıkorur, a.g.m, c. 29, s.470.
[33] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 177/83b.

Müellif şerhinde erdemli devletin özelliklerini, döneminde yaşanan siyâsî bozulmayı teknik olarak pek çok yerde ele almakla birlikte bu hususlar hakkında dönemine ait somut örnekler vermekten kaçınmıştır. Bu değerlendirmeleri *Câmiu'd-düvel*'de yaptığı için burada tekrar etme ihtiyacı hissetmemiş de olabilir. Bu eserinde Osmanlı tarihini ele aldığı bölümün girişinde Osmanlı Devleti'ni ideal devlet olarak ifade eder.[34] Ancak bu eserinde de kendi yaşadığı döneme dair çok ayrıntılı değerlendirmeler yer almaz. Zaten eser IV. Mehmed dönemi ile sona erer ve sürgün yılı olan 1672'den vefatına, yani 1702 yılına kadar geçen otuz yıllık süreci kaleme almamıştır.

Müellif eserlerinde Osmanlı Devleti'nde yaşanan ahlâkî ve siyâsî bozulmalara zaman zaman işaret etmekle birlikte yeni bir sistem önerisinde bulunmaz. Siyâsî açıdan yaşanan başarısızlıkların henüz yeni başladığı bir dönem olması itibarıyla meseleye yeni bir siyâsî oluşuma işâret ederek çözüm bulmak yerine mevcut sistemin eksik olan taraflarını öne çıkarıp onu ıslah etme gayreti içerisindedir. Yazmış olduğu ahlâk eserin de, siyâsî başarısızlıkların sebeplerini ortaya koyarak işin başında bozulmaya sebep olan en temel noktaları tamir etme amacı gütmektedir. Konunun başında ifade edildiği üzere Müneccimbaşı ilmî hayat açısından, yaşadığı dönem itibarıyla klasik dönemin son, arayış döneminin ilk isimlerindendir. "Kırılma dönemi" olarak ifade ettiğimiz bu dönemde arayış henüz yeni başladığı için bozulma alanlarının sebeplerine işaret ederek sıkıntılara çözüm bulmayı tercih etmiş gözükmektedir. Yazmış olduğu ahlâk eseri bu arayışın en büyük göstergesidir.

II. ESERLERİ:

Müneccimbaşı Ahmed Dede, XVII. yy. Osmanlı coğrafyasında muhtelif ilimlerde ve sahalarda ihtisası olan ve eserler veren değerli bir âlimdir. Kendisi tefsir, dil ve edebiyat, mantık, ahlâk gibi alanlarda eser verdiği gibi tıb, hey'et, nücûm ve mûsikî alanlarında da telifler yapmıştır. Aynı zamanda üç dilde (Arapça, Farsça, Türkçe) şiirler yazmış bir şairdir. Muhtelif ilimlerde eser yazmış olmakla birlikte "*Câmiu'd-düvel*" isimli Arapça umumi tarihi sayesinde tarihçi olarak bilinmektedir. Bu güne kadarki şöhretinde saraydaki vazifesi, ilmî ve edebî faaliyetlerinden ziyade tarihçi kimliği etkin olmuştur. Başlıca eserleri şunlardır:

A. Dil ve Edebiyata Dair Eserleri

1. *Gâyetü'l-beyân fî dekâi'k-i ilmi'l-beyân*:

İsâmeddin İbrahim b. Muhammed el-İsferâinî'nin (951/1545) Farsça olan "*İstiâre*" risalesinin Arapça tercümesidir. Eserin müellif hattı olan bir nüshası Millet Ktp., Feyzullah

---

[34] Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.), İstanbul, 1995, s. 54.

Efendi, nr. 1860/1, vr. 1b-104b arasında bulunmaktadır. Eser 104 varak olup üç risale bir aradadır. Eserin ayrıca Süleymâniye Ktp, Lâleli, nr. 3034/1, Giresun nr. 139/3; Şehid Ali Paşa, nr. 2287; Bayezid Umumî Ktp, nr. 6025'te kayıtlı nüshaları vardır. Bunlardan başka bir nüshası da Süleymâniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı, nr. 5766/2'de "Riâle fî Beyâni'l-mecâz" ismiyle kayıtlıdır. Müneccimbaşı, bu risalenin sonunda bunu 1100 (1689) yılı sonlarında Kahire'de tercüme ettiğini, sonra 22 Rebiülevvel 1108 (19 Ekim 1696)'de Medine'de buna bir şerh yazdığını ve nihâyet Taif'te bulunduğu sırada 8 Safer 1112(25 Temmuz 1700)'de hepsini bir araya toplayarak bir eser haline getirdiğini anlatmaktadır.[35] Eserinde istiârenin tarifi, beyân ilmindeki yeri, çeşitleri, kullanıldığı yerler, mânâlarda meydana getirdiği değişiklikler ve faydaları anlatılır.

2. *Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'riz* veya *Risâle fî tahkîki'l-kinâye*:

Bu risâle, müellifin kendi hattıyla yukarıda zikrettiğimiz *Gâyetü'l-beyân*'ın devamında 105a-110b varakları arasındadır. Bu eserin de yukarıda olduğu gibi Süleymâniye Ktp, Lâleli, nr. 3034/2, Bayezid Umumî Ktp, nr. 6025'te diğer nüshaları mevcuttur. Kinaye hakkında muhtelif görüş ve kanaatleri belirterek, kinayenin kullanımı, özellikleri, Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmasına dair örneklerle izahat veren Arapça bir eserdir. Taif'te telif edilmiştir.

3. *Risâle fî tahkîki'l-masdar:*

Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp, Laleli nr. 3034/3, vr. 142b-159b arasında kayıtlıdır. Millet Ktp, Feyzullah Efendi, nr. 1860/3, vr. 111a-b arasında bir nüshası varsa da bu risale baş tarafından eksiktir. Bir nüshası da Bayezid nr. 6025/3'te kayıtlıdır. Vefâtından kısa bir müddet önce 8 Rebiülevvel 1112 (23 Ağustos 1700)'de Taif 'te telif edilmiştir. Bu risalede mastarın durumu, mastarla ilgili söylenen ve yazılanlarla masdarın nerelerde kullanılacağı anlatılmaktadır.

4. *Risâle fî beyâni'l-mecâz:*

Eser, Süleymâniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 5766/2, vr. 48b-55a arasında bulunmaktadır. Isâmeddin İbrahim b. Muhammed el-İsferâinî (951/1545)'nin "Risâle fî Beyâni'l-mecaz" isimli Farsça eserinin Arapça tercümesidir.

5. *Şerhu Mukaddimet-i Mecmu'at-i'l-ulûm li't-Teftâzânî*:

---

[35] Müneccimbaşı, **Gâyetü'l-beyân**, Millet Ktp, vr. 104a; Ahmed Ağırakça, "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiu'd-Düvel Dışında Kalan ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Yazma Eserlerinin Tavsifleri", İ.Ü. Ed. Fak. Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1987, c. 13, , s. 336. Müneccimbaşı'nın eserleri hakkında ayrıca bkz. Franz Babinger, **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, Coşkun Üçok (çev.), Ankara, 1982, s. 259; M. T. Gökbilgin, a.g.m, c.VI, s.801-806; Nihal Atsız, **Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, 1939, s. 111; Ahmet Ağırakça, "Müneccimbaşı Ahmed Dede", **DİA**, İstanbul, 2006, c. 32, s. 4.

Eserin Müneccimbaşı'nın hattıyla yazılmış bir nüshası Millet Ktp, Feyzullah Efendi, nr. 2154/1, vr. 1a-22b'de mevcuttur. Sadedin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî (793/1390)'nin "Mecmuatü'l-ulûm" adlı risâlesinin Arapça şerhidir. İlimlerin taksim ve tasnifini anlatır. Ancak yarım kalmıştır.

6. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lâri alâ Şerh-i Hidâyeti'l-hikme li'l-Hüseyin el-Meybûrî:*

Risâlenin Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin hattıyla yazılmış bir nüshası Millet Ktp, Feyzullah Efendi, nr. 2154/2, vr. 25b-33a'da bulunmaktadır. Yarım kalmış bir nüshadır.

7. *Lâtâifnâme:*

Müneccimbaşı bu eseri, Ubeyd-i Zekânî'nin "*Dilguşâ*" ismindeki Farsça risâlesinden Türkçe'ye tercüme etmiştir. Latifelerle dolu bir risâledir.[36]

8. *Divân:*

Müneccimbaşı Ahmed Dede, üç dilde şiir yazmış ve şiirlerinde "Âşık" mahlasını kullanmıştır.[37] Onun şiirlerini Sadedin Nüzhet toplamış ve yayınlamıştır.[38]

B. Tarihe Dair Eseri

1. *Câmiu'd-düvel:*

Müneccimbaşı Ahmed Dede, düşünce tarihinde (müneccimbaşılık görevi ve diğer eserlerinden ziyade) bu eseri sayesinde tarihçi yönüyle tanınmıştır. Eserin müellif hattı olan nüshası iki cilt halinde Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 3171-3172'de kayıtlıdır. Bu nüshadan istinsah edilmiş olan en eski nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed kitapları arasında nr. 2945/1-2'de bulunmaktadır. Bunların dışında, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 2101, 2102, 2103; Bayezid Umumi Ktp, nr. 5019, 5020; Kayseri, Raşid Efendi Ktp, nr. 913/1-2; Edirne Sultan Selim Ktp (İl Halk Ktp), nr. 1495, 1498'de kayıtlı nüshalar bulunmaktadır.

Eserin yazılma sebebi olarak müellif nüshasında, müellifin tarih ilmine verdiği önem ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın bunu emretmesi belirtilmiştir.[39] Eserin müellif nüshasında geçen adı, *Câmiu'd-düvel*'dir ve Arapça aslı bu isimle, müellifin vefatından otuz yıl sonra Şâir Nedim ve arkadaşları tarafından yazılan Osmanlıca tercümesi *Sahâifu'l-ahbâr fî vekâyii'l-a'sar* ismiyle şöhret bulmuştur.[40] Bir dünya tarihi niteliğinde olan eser, Hz. Adem'in yaratılışından 1083/1672-1673 yılına kadar geçen tarihi süreci devlet-devlet anlatmaktadır.

[36] Bursalı M. Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. III, s. 143; Siraceddin, a.g.e, s. 85.
[37] Salim, a.g.e, s. 112; Sirâceddin, a.g.e, s. 85; Nüzhet, **Türk Şairleri**, c. I, s. 303.
[38] Nüzhet, a.g.e, c. I, s.303.
[39] Nuruosmaniye nüshası, nr. 3171, vr. IIa.
[40] Zeki Velidi Togan, **Tarihte Usul**, İstanbul, 1969, s. 210-219. Eser üzerine yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.), s. 41-47.

Eserin mukaddimesinde müellif, zaman mefhumunun hakikatine, tarih kelimesinin lügat ve ıstılah mânalarına, tarih ilminin tarifine, konusuna, gayelerine, tarihçinin özelliklerine, tarihçide bulunması ve tarihçinin bilmesi gereken hususlara[41], istifade ettiği kaynaklara[42] değinmektedir. Büyük devletlerin tarihini ayrı ayrı kısımlar halinde ele aldığı gibi, irili ufaklı devletçiklerin hatta çok küçük olan kabilelerin tarihine dahi yer vermiştir. Meşhur tarihlerden ve tarihçilerin özelliklerini kaleme aldığı mukaddimesinden sonra Hz. Âdem ve diğer yirmi dört peygamberden bahseder. Ardından Hz. Peygamber ve İslam Tarihine ve dört halife devrine geçer. Daha sonra Orta ve Güney Asya bölgelerine geçerek Hindular'ın, Türk ve Tatarlar'ın, küçük Türkmen kabilelerinin, Çinliler, Bulgarlar, Ruslar ve Gürcüler'in tarihini anlatır. Batı dünyası tarihinde Romalılar, Avusturyalılar, İspanyollar, Ermeniler'den bahseder. Bu kısımdan sonra tekrar eski Mısır tarihine döner. Ardından Emevîlerden itibaren diğer Müslüman devletleri, Selçuklular'ı ve Osmanlı tarihini inceler. Eser IV. Mehmed dönemi ile sürgün sona erer, sürgün yılı olan 1672'den vefatına, yani 1702 yılına kadar geçen otuz yıllık süreci kaleme almamıştır.[43] Gözlemlediği tarihi sarahatle ortaya koyan müellif, Osmanlı tarihini incelediği kısımda ele aldığı tarih dilimin sonunda dönemin padişahlarını bir zeyl ile okuyucuya takdim eder. Eserde IV. Mehmed dönemine oldukça geniş yer verilmesine rağmen, IV. Mehmed'e dair bir zeyl bulunmaz.

Müneccimbaşı eserini, sade ve anlaşılır bir Arapça ile yazmakla birlikte, metin içinde Türkçe ve Farsça kelimeler kullanmıştır.[44]

C. Mantığa Dair Eserleri

1. *Vesiletü'l-vusûl ilâ mârifeti'l-hamli ve'l-mahmûl:*

Eserin 1174/1759 tarihli istinsah kaydı olan bir nüshası Süleymaniye Ktp, Lâleli, nr. 2647/2, vr. 31-64'de; 1274/1858 istinsah tarihli bir nüshası Süleymaniye Ktp, Tırnovalı, nr. 1861/2, vr. 13b-40b'de; Bayezid Umumî Ktp, nr. 8024/2'de nüshaları vardır. Ahmed Dede bu

[41] Nuruosmaniye nüshası, nr. 3171, vr. 1b.

[42] Nuruosmaniye nüshası, nr. 3171, vr. IIa. İstifade ettiği kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı** tarihi), Ahmet Ağırakça (haz.), s. 31-41; Nuri Ünlü, s. XXXIX-XLVII.

[43] Eserin Sultan III. Murad'dan Sultan IV. Mehmed'e kadar geçen dönemi (1574-1672) Hatice Arslan Sözüdoğru tarafından Ruhr Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'nde doktora tezi olarak çalışılmış ve eser; "Müneccimbasi als Historiker: Arabische Historiographie bei einem Osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: Gami'ad-duwal" (Bir 17. yy. Tarihçisi olarak Müneccimbaşı ve Câmiü'd-Düvel) adıyla basılmşıtır. Ele alınan dönemin metin tahkîki de eserde yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Arslan Sözüdoğru, **Müneccimbasi als Historiker: Arabische Historiographie bei einem Osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: Gami'ad-duwal** (Bir 17. yy. Tarihçisi olarak Müneccimbaşı ve Câmiü'd-Düvel) - Berlin 2009.

[44] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz), s. 18-50.

eserini de Taif'te telif etmiştir. 26 Rebiülâhir 1112 (10 Ekim 1700) tarihinde tamamladığı mantık ilmine âit Arapça bir risâledir.

2. *Tertîb-i aksiye-i ibâre-i İsâgoci*:

Eser, 1279/1863 tarihinde Halil Hilmi tarafından istinsah edilmiş bir nüshası Süleymâniye Ktp, Tırnovalı, nr. 1861/1, vr. 1a-12a arasındadır. Mantık ilmine ait bir eserdir.

D. Tefsire ve Diğer İlimlere Âit Eserleri

1. *Hâşiyettü't-Tefsiri'l-Beyzâvî:*

Kadı Beyzâvî'nin tefsirine hâşiye yazan Sadreddinzâde'nin tefsirinin bir zeylidir. [45]

2. *Lisânü'l-gayb ve'l-ilham:*

Müneccimbaşı'nın Medine'de bulunduğu sıralarda okuttuğu, tefsir derslerini bir araya toplayan eseridir. Edirne Sultan Selim Kütüphanesi'nde bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir.[46]

3. *Ahkâm-ı sultânî:*

Eser, Süleymâniye Ktp, nr. 1027/8, vr. 141-155'de kayıtlıdır. Ahmed Dede'nin Müneccimbaşılık mesleği ile ilgili bir eseridir. Güneş, ay ve yıldızların çeşitli mevsimlerdeki hallerine istinaden padişahın, sadrazamın ve diğer devlet adamlarının yapması uygun olan işleri tavsiye etmekte, ilm-i nücûmla ilgili bilgiler vermektedir.

4. *Ta'likât alâ Öklidis*:

Eserin hendese ilmine ait bir risale olduğu belirtilmektedir.[47]

5. *Tuhfetü'l-mü'minîn:*

Tıp sahasında yazılmış bir risaledir.[48]

6. *Risâle-i Mûsikıyye*:

Edvâr ve Mûsikî ilmine dair bir eserdir.[49]

E. Ahlâka Dair Eserleri

1. *Feyzü'l-haram fî âdâbi'l-mütâle'a:*

Eserin, Süleymâniye Ktp, Esad Efendi, nr. 3544/5, vr. 67-77; Lâleli, nr. 3034/4, vr. 160-188 ve Nâfiz Paşa, nr. 1350/1, vr. 1a-22a (1271/1855'de istinsah edilmiş) üç adet nüshası mevcuttur. Müneccimbaşı bu eseriyle Osmanlı Müellifleri arasında bu hususta ilk eser veren

---

[45] Şeyhî, a.g.e, vr. 190a; Siraceddin, a.g.e, s. 85; Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. III, s.143; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III, s. 549.
[46] Tahir, a.g.e,, c. III s. 143; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III s. 549.
[47] Tahir, a.g.e, III/143; M. Sirâceddin, Mecmua-i şu'arâ, s. 85.
[48] Siraceddin, Mecmua-i Şuarâ, s. 85; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ, s. 14.
[49] Tahir, a.g.e, c. III, s. 143; Sirâceddin, a.g.e, s. 85.

kişi olarak nitelendirilmiştir.[50] Okuma adabından bahseden Arapça bir risaledir. Baş tarafında öğrenimi kolaylaştırmak ve ilim öğrencilerini kemale ulaştırmak, onlara tartışma ve anlatım tarzlarını öğretmek için telif ettiğine dair açıklamalar mevcuttur.

2. *Şerhu kitâbi'l-ahlâk (Şerhu Ahlâkı Adûd)*

Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el- İcî'nin (756/1355) "*Ahlâk-ı Adûdiyye*" isimli risalesinin Arapça şerhidir.[51] Müneccimbaşı eseri şerh etme sebebini şöyle açıklar: "İnsanlar arasında "ahlâk ilmi" diye bilinen "amelî hikmet" konusu günümüzde âtıl bir mesele haline gelmiştir. İlim talipleri, çok fazla ihtiyaç olmasına ve hikmetin kısımları içerisinde öncelikli bir yere sahip olmasına rağmen bu meseleye iltifat etmemişlerdir. Bu konuda daha önceki ulemâ pek çok eser kaleme almışsa da bunların çoğu zamanın geçmesiyle birlikte kaybolmuş, unutulmuştur.[52] Böylece bu hususta yazılan eserlerin sayısı azalmıştır, var olanların çoğu da muhtasardır. Bunlardan biri de Kadı Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî' ye aittir."[53] Müellif, hacim olarak küçük olmakla birlikte pek çok mânaları bünyesinde barındıran ve lafız olarak da çok veciz diye nitelendirdiği bu eseri dönemindeki mevcut ihtiyaçtan dolayı şerh etmeye karar verdiğini belirtir.

Adudüddin el-Îcî'ye ait olan *er-Risâletü'ş-şâhiyye* ve *Risâletü'l-ahlâk* diye de tanınan *Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eser, şekil ve muhteva bakımından *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bir benzeridir. Dört bölümden oluşan eserin ilk bölümü ahlâk psikolojisi, ikinci bölümü ahlâkî erdemlerin kazanılması, korunması ve genel olarak ahlâk eğitimi, üçüncü bölümü aile ahlâkı (siyasetü'l-menzil) ve son bölümü de devlet ve siyaset ahlâkı (tedbirü'l-müdün) konularına ayrılmıştır.[54] Îcî'nin bu eseri, Osmanlı ve İran ilim ve medrese çevrelerinde hayli ilgi görmüştür. Farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan risâle, müellifin diğer eserleri gibi pek çok kişi tarafından şerh edilmiştir. Bunlar arasında müellifin talebesi ve Buhârî şârihi Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî'nin (1384) şerhi birinci sıradadır. Bundan başka Taşköprülüzâde'nin 1540'ta tamamladığı bilinen bir şerhi de mevcuttur.

Ayrıca çalışmamız esnasında Îcî'nin risalesinin -Ankara Milli Kütüphane'de 06 HK 28 numarada kayıtlı- şu ana kadarki taradığımız kaynaklarda bulunmayan yeni bir şerhine ulaşılmıştır. Eser kayıtlarda Müneccimbaşı'nın şerhi olarak geçmektedir. Ancak yaptığımız incelemede eserin İsmail Müfid Efendi b. Ali el-İstanbulî (1217) tarafından yazılmış başka bir

[50] Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. III, s.143; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa**, Hediyyetü'l-Arifin Esmai'l-Müellifin Ve Asarü'l-Musannifin**, Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal (tsh.), Ankara, 1951, c. I, s.166.
[51] Şeyhî, a.g.e, vr. 190a; M. Sirâceddin, a.g.e, s. 85; Katib Çelebi, a.g.e, c. I, s. 37; Hüsamedin Erdem, "Ahlâk-ı Adudiyye", **DİA**, İstanbul 1989, c. II, s.14; Bursalı Mehmed Tahir, **Ahlâk Kitaplarımız**, İstanbul, 1325.
[52] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 12/6b.
[53] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 2/1b.
[54] Mustafa Çağrıcı, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, 2000, s. 210.

şerh olduğu tespit edilmiştir. Ahlâk-ı Adûdiyye, Sultan Abdülaziz dönemi Meclis-i Maârif azasından Mehmed Emin İstanbulî tarafından *“Melzemetü’l-ahlâk*” adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Ayrıca risalenin birinci bölümünü eski Kayseri müftülerinden Ahmed Remzi Efendi 100 beyit halinde ve Arapça olarak nazmetmiştir. Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi’ye ithaf edilen bu manzume, “*el-Cevheretü’r-remziyyetü’l-ferdiyye”* adıyla basılmıştır. (Kayseri 1334)[55]

[55] Erdem, a.g.m, c. II, s. 14.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİ

I. AHLÂK İLMİNİN TANIMI VE BÖLÜMLERİ

Hikmetin Tanımı ve Bölümleri:

Müneccimbaşı şerhinde ahlâk felsefesini ontolojik ve epistemolojik bir zemin üzerine binâ etme gayreti içerisindedir. İleride ele alınacağı üzere bu çabasının merkezinde İbn Sînâ'nın nefis teorisi üzerine bina edilen ahlâk düşüncesi yer almaktadır. Bu maksatla müellif eserinin başında hikmetin tanımını yaparak, ahlâk ilminin maksadı olan nefsin kemâlini hikemî bilgiye ulaşmak ve onunla amel etmek olarak açıklar. Müellifin bir ahlâk eserine hikmetin tanımı ve ilimler tasnifi yaparak başlamasının bir sebebi de ahlâk ilminin konusu olan insanın, kâinattaki konumunu tespit etme çabasıdır.

Hikmetin tanımını yapmadan önce müellif, İslam düşüncesinde gelenek halini alan, ilimler tasnifi yapma yoluna gitmiştir. Bu sayede ele alınan ilim dalının genel çerçevede diğer ilimler içerisinde nereye tekabül ettiğini tespit mümkün olmaktadır. Müellif eserin mukaddimesinde amelî-nazarî hikmet tasnifini yaptığı yerde, ilim taliplerinin ilim öğrenme silsilesini açıklarken amelî hikmetin öncelikli olarak öğrenilmesi gerektiğini vurgular. Hikmetin kısımlarını öğrenirken öncelikle mev'ize ve hitabet yoluyla amelî hikmeti öğrenmeleri, böylelikle ahlâklarını güzelleştirip hikmeti öğrenmeye isti'dat kazanmaları gerektiğini belirtir. Ardından nazarî ilimler diye ifade edebileceğimiz; mantık, hendese, hesap, tabiiyyât, riyâziyât, ilâhiyyât ilimlerinin öğrenilmesi gerektiğini ifade eder.[56] Bu tasnifte ahlâk ilmi de Fârâbî'de olduğu gibi siyaset ilmiyle birlikte amelî ilimler arasında yer almaktadır.

Amelin hikmete dâhil olup olmaması durumuna bağlı olarak hikmet iki şekilde tanımlanmaktadır. Dâhil olduğunu kabul edenlere göre hikmet; "*eşyayı, özünde nasılsa o hal üzere bilmek ve hayırla amel etmektir.*"[57] Buna göre nefs-i nâtıkanın kemale ulaşmasında bilgi

---

[56] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 6/3b. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, Ahmet Ateş (terc.), Ankara, 1999, s. 44.

[57] Müneccimbaşı Şerhi, s. 6/3b. Müneccimbaşı'nın ifade ettiği her iki tanım da İslâm felsefesi literatüründe bilinen tanımlardır. Bu literatürü ilk olarak ortaya koyan Kindî 'nin eserinde tanımlar şu şekilde geçer: "Varlıkların hakikatinin insanın gücü nisbetinde bilmek", küllî varlıkların hakikatini bilmek ve bu hakikatlerin gereğince davranmak"; Kindî, **Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye**, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1995, s. 97, 177. Bu tanımlarla irtibatlı olarak müellif felsefeyi "hikmet sevgisi", filozofları da hukemâ olarak tanımlar. İfadelerinden anlaşıldığı üzere Müneccimbaşı şerhinde ele aldığı bu tanımları Kindî ya da başka herhangi bir filozoftan değil, çoğu zaman yaptığı üzere birincil kaynağı olan Tûsî'den aktarmaktadır: Nasîruddîn-i Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsıri**Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (terc.), İstanbul 2007, s. 14; (terc. G. N. Wickens **)The Nasirean Ethics**, London, 1964, s.26. Aynı tanım Kınalızâde'nin eserinde de yer almaktadır: Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alâî**, Bulak, 1284, c. I, s. 11-12.

kadar, gücü ölçüsünde amel etmesi de şarttır. Hariç olduğunu kabul edenlere göre ise hikmet: "*Nefsin tekâmülü için insanın gücü nispetince eşyayı özünde nasılsa o hâl üzere bilmesini sağlayan ilimdir*."[58] Birinci gruba göre, eşyanın hakikatini bilip de onunla amel etmeyen kişiye *hakîm* denmez, ancak ikinci gruptakilere göre denir. Müellif, doğru olanın birinci, meşhur olanın ikinci görüş olduğunu belirtir. Bununla birlikte her iki tanım da müellifin ahlâk sisteminde kendine yer bulmaktadır. Hikmetin bilgiye tekabül eden kısmı daha ziyade fert ahlâkı açısından kişinin yetkinleşmesi için gereklidir. Bilginin amele dönüşmesi ise, bu fertlerin oluşturacağı aile ve devlet içerisinde anlamını bulacaktır.

Eşyanın hakikatini inceleyen hikmet ilmi, bilmeye ve amel etmeye konu olan varlığın durumu ile irtibatlı olarak nazariyye ve ameliyye olmak üzere iki kısma ayrılır. Mevcûdiyetinde bizim herhangi bir etkimiz olmayan varlıklardan (dünya, gökyüzü, şahıslar, insan, hayvan) bahseden ilme *nazarî hikmet* denir. Bu kısımda nefsin faaliyet ve iradesinin bir rolü yoktur, sadece bilmeye açıktır. Mevcudiyetinde bizim bilgi ve amelimizin (irade ve kudretimizin) etkisi olan varlıklardan bahseden ilim ise, *amelî hikmet* diye isimlendirilir. Amelî hikmetin konusu, iyi ve kötü diye nitelendirebileceğimiz ihtiyârî fiillerimizin kaynağını, nefsin itidali meselelerini inceleyen *ahlâk ilmi*dir. Nazariyye; ilâhiyye, riyâziyye ve tabîiyye şeklinde üç kısma ayrılır. Müellif bu ilimler hakkında, Tûsî ya da Kınalızâde'de olduğu gibi ayrıntılı açıklamalar yapmaz. Ameliyye ise; hulkiyye, menziliyye ve medeniyye olarak üç kısma ayrılır.[59] Nazarî ve amelî hikmet, başka bir ifadeyle şu şekilde de tarif edilebilir: Nazarî hikmet, amelle irtibatlı olmaksızın düşünmeyi ifade eden bir ilim; amelî hikmet ise, amelle irtibatlı olarak düşünmeyi ifade eden ilimdir. Birincisinde bizzat düşünce esasken, ikincisinde eylem ya da düşünceyle irtibatlı olarak amel esastır.

İlmi (hikmeti) amelî ve nazarî olarak ikiye ayırma, bunları da kendi içinde sınıflandırarak amelî hikmeti ahlâk ilmi, aile ahlâkı ve siyaset ahlâkı olarak bölümlere ayırma geleneği, Harizmî (453/1061) ile başlamış, İbn Sîna, Âmirî ve Gazzâlî gibi düşünürler tarafından giderek benimsenmiş ve enel kabul gören bir prensip haline gelmiştir.[60] Ahlâk ilmini pratik felsefenin bir şubesi olarak görmek yerine onun temeli olarak görüp başlı başına bir disiplin olarak ele alıp kavram sistemine son şeklini vermek İbn Miskeveyh'e nasip

---

[58] Aynı tanım İbn Sînâ'nın eserlerinde de geçmektedir, örnek olarak karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, **Uyûnu'l-hikme** Abdurrahman Bedevi (tahk.), Kuveyt, 1980, s. 16.

[59] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 7/4a, 10/5b; İbn Sînâ, **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**, nşr. G. C. Anawati, Said Zayed, İntişârât-ı Nâsırı Hüsrev, Tahran, 1343, c. I, s. 4-6; Tûsî, Ahlâk-ı Nâsıri, (terc.), s.15; Kınalızâde, a.g.e, c. I, s. 12; Kirmânî, **Şerhu Ahlâkı Adûd**, Süleymaniye Ktp, Hasan Hüsnü Paşa nr. 744, s. 2b; Taşköprîzâde, **Şerhu Ahlâkı Adûd**, Beyazıd Ktp, Veliyyüddîn Efendi, nr. 786, s. 2a, 2b.

[60] Ayşe Sıdıka Oktay, **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul 1998, s. 73; İbn Sînâ, **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**, s. 4.

olmuştur.[61] İbn Miskeveyh'in, eserinde sadece ferdî ahlâk meselesi yer alırken, buna aile ve siyaset ahlâkı da eklenerek oluşturulan klasik üçlü tasnif Tûsî ile başlayarak kendisinden sonra oluşacak ahlâk eserlerine kaynaklık etmiştir. Bu geleneği takip eden müellifimiz de eserini bu klasik tasnif üzerine kaleme almıştır. Elbette bu sistemi, şerh etmek için tercih ettiği Îcî'nin risâlesi merkezinde şekillendirmiştir.

Hikmet meselesi ile alakalı olarak Îcî şârihlerinin ilki olan Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (1384), şerhinde Müneccimbaşı'nın şerhinde olduğu gibi nazarî tartışmalara girmek yerine âyet ve hadisler ışığında konulara kısaca değinerek geçmeyi tercih etmiştir. Nazarî ve amelî hikmeti naslardan örnekler vererek açıklayan müellif, örnek olarak bu mesele ile ilgili Hz. İbrahim hakkındaki, "Rabbim bana hikmeti ver ve beni sâlihler zümresine kat"[62] âyetini ele alır. Kirmânî'ye göre burada hikmetten murat nazarî kuvvenin, "beni salihlere kat" sözünden maksat ise amelî kuvvenin yetkinleştirilmesidir. Müellif, Hz. Musa ve Hz. Peygamber hakkındaki âyet ve hadisleri de bu bağlamda örnek göstererek açıklar. Ayrıca nazarî ilmin amelî ilme ulaşmak için vesile olduğunu bu sebeple nazarî ilmin amelîye göre daha üstün olduğunu ifade eder.[63] Bu ve daha sonra göreceğimiz benzer açıklamalarında takip edileceği üzere Kirmânî'nin şerhi diğer iki şerhe göre daha dînî bir nitelik taşımaktadır.

Hikmeti tanımladıktan sonra Müneccimbaşı, burada yer alan düşünme faaliyetinin nefsin tekâmülünde nasıl bir anlam ifade ettiğini, bu husustaki farklı görüşleri ele alarak değerlendirir. Bu açıklamaları onun düşünce sistemini kendi ifadeleri ile resmetmesi açısından oldukça önem taşımaktadır. Müellifin açıkça Aristo'nun görüşünü esas aldıklarını ifade ettiği *Meşşâî filozoflara* ve onların görüşlerine yakın olduklarını ifade ettiği *kelâmcılara* göre; nazarî ve amelî aklın mantık ilmine tâbî olması ile ortaya çıkacak 'sahih düşünme faaliyeti' nefsin tekamülü için esastır. Bu görüşe karşılık ele aldığı *İşrâkîlere* göre ise, eşyanın hakikatini idrak etmek ve ilâhî bilgiye ulaşmak suretiyle elde edilen düşünme faaliyeti nefsin tekâmülü için esas değildir.[64]

Bu amaç ancak nefsin, nurlar âlemi ile ittisal etmesi, böylece Hazreti Nûru'l-Envâr'a ulaşması neticesinde, onun vasıtasız bir şekilde feyezân etmesi ile mümkündür. Bu ittisal ve vusûl ancak, cismânî alakalardan ve heyûlânî engellerden soyutlanmak suretiyle olur. Bu keyfiyet ve hey'et sürekli tekrar etmek suretiyle nefse yerleşirse ahlâk ve tabiat halini alır. Bu

---

61 İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Ün. SBE, 1989), s. 261.

62 Şuarâ Sûresi, 83.

63 Kirmânî, a.g.e, s. 3a; Bu âyetler Müneccimbaşı'nın şerhinde yer almazken, benzer şekillerde Taşköprîzâde'nin şerhinde geçmektedir: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 2b; Ayrıca ilimlerin bedenî ve rûhânî ilimler şeklinde farklı bir tasnifi için bk. Taşköprîzâde, a.g.e, s. 7a.

64 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 7/4a.

durumda nefis, maddî ve cismânî şeylerden soyutlanabilir. Eğer nefis; geçici, hissî, yanıltıcı, cismânî lezzetlere dalarsa hakîkî, aklî, ruhânî lezzetlerden uzaklaşır.[65] Burada müellifin, açıkça ifade etmese de ikinci görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ancak müellif düşünme faaliyetinin "esas olmaması"nın, "gereksiz" olduğu anlamına gelmediğini farklı maksatlarla şerhin farklı yerlerinde beyan etmektedir. Bunlara yeri geldikçe temas edilecektir. Burada kastedilen nazarî düşüncenin tek başına kâfi olmadığı, ilâhî bir feyezâna ihtiyaç olduğudur. İleride de görüleceği üzere müellif, hakikatin bilgisine ulaşma meselesi söz konusu olduğunda bu yolu takip etmektedir.

Müellif nefsin tekâmül sürecini hikmetle irtibatlı olarak açıklarken bilmeye konu olan âlemleri de açıklayarak konuya devam eder. Bu süreçte nefis, ilk olarak idealar âlemine (âlemü'l-müsül) ulaşır. Sûfiyye buna *âlem-i misal* ya da âlem-i hayâlü'l-mutlak; şeriat alimleri (kelâmcılar), levh-i mahv ve'l-isbât demişlerdir. Bu âlem, mücerred âlemlerle cisimler âlemi arasında berzah niteliğindedir. Burası insandaki *kuvve-i hayâliyye*ye tekâbül eden felekî nefislerde meydana gelen sûretlerin bulunduğu âlemdir. Daha sonra sûfîlere göre *âlem-i melekût ve âlem-i ervâh*, şeriat âlimlerine göre levh-i mahfûz diye isimlendirilen âleme ulaşır. Bundan sonra da Platon'un idealar diye isimlendirdiği nûrânî idealar âlemine ulaşır. Bu âleme sûfiler *âlem-i ceberût*, şeriat âlimleri ise, âlem-i a'lâ ismini vermiştir. En sonunda Hazreti Nûru'l-Envâr'a ulaşılır ve ondan vasıtasız bir şekilde feyiz alınır. Bu nefis için ulaşılmak istenen en yüce gayedir.[66]

Nefsin bu şekilde âlemlerle irtibat kurup kemâle ulaşması cismâni keyfiyetlerden soyutlanmasıyla mümkündür. Bu tecrîd ise, nefsin itidâli yani ifrat ve tefritten uzak, orta yol/denge üzere olması ile mümkündür. Bu şekilde ta'dîlu'l-ahlâktan bahseden ilme, hikmetü'l-ameliyye ve ilmü'l-ahlâk denir. Müellif nefsin cismânî keyfiyetlerden soyutlanarak hikmeti elde etmesi ve kemale ulaşması görüşünün *İşrâkilere* ait olduğunu, *Sûfîler*'in de bu görüşe yakın olduklarını ifade eder. Ancak Sûfiyye'nin şeriat kanunlarına dayandıklarını ve peygamberleri örnek aldıklarını belirtir. Burada Agathadaimon (آغاديمون) ve Hermes diye isimlendirildiklerini ifade ettiği Hz. Şit ve Hz. İdris'i peygamberlere örnek olarak verir. Sûfilerin, düşünceyi tamamen inkâr etmeyip tek başına yeterli bulmadıklarını belirtir. Düşünme gücünün, nefsin kemale ulaşmasında en önemli kuvve olmakla birlikte, mücerred akıllar, felekler, yıldızlar ve diğer ulvî ve süflî hakikatlerin künhüne vâkıf olmada tek başına yeterli olmadığını ifade eder.[67] Buna benzer ifadelerinde ve karşılaştırmalarında müellif, diğer

[65] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 8/4b.
[66] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 8/4b.
[67] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 10/5b.

şerhlerden farklı olarak, genellikle tasavvufî kimliğini öne çıkartacak açıklamalar yapmaktadır. Tüm görüşleri serdettikten sonra, “Seyyidimiz” diye ifade ettiği Sûfîler’in mânevî tekâmül düşüncesinin en doğru metot olduğunu vurgular. Ayrıca burada ahlâk ilminin gayesi olan itidalin de ancak bu yolla elde dilebileceğine işaret etmektedir.

Bütün bu açıklamalarını bir araya getirdiğimizde müellif, *Meşşâîler*’i (kelâmcıları da bu gruba yakın görür) nefsin tekâmülünde nazarî düşünceyi yeterli gördükleri için eleştirir. Bu gruba karşılık olarak ele aldığı *İşrâkîler’*e göre ise tekâmül, nazarî düşüncenin üstünde cismânî alakalardan soyutlanarak Hazreti Nûru’l-Envâr’a ulaşılması neticesinde onun vasıtasız bir şekilde feyezân etmesi ile mümkündür. Müellif -kendisini de dahil ettiği- *Sûfîler*’in de bu görüşe yakın olduğunu ifade eder. Ancak onlardan da ayrıldıkları nokta Sûfiyye’nin en temelde şeriat kanunlarına dayanması ve peygamberleri örnek almaları olarak belirtilir. Zaman zaman İşrâkiler’i nazarî düşünceye yakın görerek eleştirmesine rağmen müellifin -eser boyunca takip edileceği üzere- pek çok düşüncesinde İşrâkîler’le paralellik arzettiği görülmektedir. Sûfîlerin İşrâkîler’den farkı şeklinde ifade ettiği; şeriat kanunlarına dayanmaları ve peygamberleri örnek almaları; yani nebevî mirası esas alma ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkîler’in de düşünce sistemlerinin en temel esasını teşkil etmektedir. Ahlâkî tekâmül için esas olan ilâhî bilgiye salt düşünce ve soyutlamalarla ulaşılamayacağı, ilâhî bir aydınlanmaya ve feyezana ihtiyaç olduğu, bununla birlikte nazarî düşüncenin[68] aydınlanmaya götüren birer basamak olduğu şeklindeki görüşlerin yine Sûfiyye’ye has olduğunu ifade etse de bunlar İşrâkîler’in de temel görüşleridir.[69] Hatta Sûfiler’in kendilerini vârisleri olarak addettiği peygamberlere verdiği örnekler bile İşrâkîler’in hikemî bilgiyi temellendirirken esas aldıkları peygamberlerdir.[70]

Müellif şerhinde kendisini Sûfîler grubu içerisine dahil etmekle birlikte eserin pek çok yerinde İşrâkîler’in görüşlerini serdedip, bunları “hakikat” olarak ifade eder ve ileride görüleceği üzere Sühreverdî, Kutbuddin Şirâzî gibi düşünürlere eserinde görüşlerini temellendirmek için sık sık müracaat eder. Burada ifadelerini genel tavrı içerisinde değerlendirdiğimizde Sûfîler’în İşrâkîler’den daha fazla nassı merkeze aldıklarını öne çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak pek çok meselede onlarla aynı fikirde olduğunu kendisi de itiraf eder.

[68] Müellif ileride ele alınacağı üzere nazarî düşüncenin hatta mantıkî istidlâlin Nûru’l-Envâr’a ulaşmak için gerekli olan müşahadenin teorik olarak tutarlılık içerisinde yapılabilmesi için gerekli olduğunu ifade eder.

[69] Ayrıntılı bilgi için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, neşr. H. Corbin, Tahran, 1952, s. 10-13.

[70] Ayrıntılı bilgi için bkz: Sühreverdî, a.g.e, s. 156-157; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti’l-İşrak**, Hüseyin Ziyaî (neşr.), Tahran 1372, s. 26-27.

Kısaca özetleyecek olursak, yalnızca nazarî düşünceyle hakîkî bilgiye ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğa ulaşılamayacağı, mantığın ve hatta felsefe ve kelâmın keşfî bilgiye ulaşmada ancak birer araç olarak anlamlı olduğu, aklî nurların feyezânı için nefsin dünyevî lezzetlerden tecridinin zorunluluğu gibi Müneccimbaşı'nın eser boyunca Sûfîler'e nispet ederek ele aldığı fikirler aslında İşrâkîler'in de temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Aslında bu hususlarda kendisini İşrâkî çizgiye yakın gösteren müellif onlardan ayrıldığı temel noktayı Peygemberlere ve şeriata bağlı kalmakla açıklarsa da nebevî mirasa bağlı kalmak ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkîler'in de esas aldığı bir durumdur. Hatta onlar da Meşşâîler'i bu hususta eleştirerek kendilerini onlardan ayrı ve doğru bir zeminde görürler.

Eser boyunca ele alınıp tartışılacağı üzere Müneccimbaşı'nın kendisini Sûfîler olarak ayırdığı alan bu temel düşünce zemini değil, daha ziyade meselenin pratik tarafıdır. Düşünce zemini açısından -felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda- İşrâkîler'e olan yakınlığının en temel göstergesi şerhettiği metindir. Şerhettiği risâlenin sahibi olan Îcî, Sühreverdî'nin talebesi olan Kutbuddin Şirâzî'nin talebesidir. Ayrıca Müneccimbaşı şerhinde çok defa meseleleri tartışırken kendi durduğu zemini ifade etmek üzere Sühreverdî ve Kutbuddin Şirâzî'nin eserlerine müracaat eder. Ancak meselenin pratik boyutuna gelince; şerhin hemen tamamında her fırsatta müellif tasavvufî intisâbı ve şeyh mürid ilişkisinin ilâhî aydınlanma ve ahlâki olgunluğa ulaşmada zorunlu olduğunu ifade eder. Sûfiyyeyi İşrâkîler'den ayıran temel noktanın burası olduğunu düşünmekteyiz. Onların nazârî boyutta kaldıkları şeklindeki ifadeleri de bu düşünceye dayanmaktadır. Müellif hikmet meselesini açıklarken şerh içerisinde devamlı olarak müracaat edeceği temel düşünce sistemleri hakkındaki görüşlerini, eserinin başında ifade ederek usulünü ortaya koymaktadır.

Müneccimbaşı bu meselede eseri tasnif sistemini de beyan ederek şerhin iskeletini ortaya koymuştur. Buna göre hulkiyye diye de ifade ettiği ahlâk ilmi, amelî hikmetin birinci kısmını oluşturur. Bu ilmin konusu, insanın övülen ve arzu edilen davranışları ile yerilen ve kaçınılması gereken davranışları, bunların meydana gelme aşamaları kendisine bağlı olan nefis ve kuvveleri, nefsin itidâli meseleleridir. Bu bölümde insan fert olarak ele alınır, onun toplum içerisindeki durumu ise, menziliyye ve medeniyye kısmında incelenir. Müellif, kendisinden önceki geleneğe uyarak insan bedeninin sıhhatinden, hastalıkların giderilmesinden ve sağlığın korunmasından bahseden tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasında da münasebet kurar.[71] Benzer şekilde nefsin kötü huylarını gidermek, iyi huylarının

[71] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 5/3a; Bu husta ayrıntılı bilg için bkz: Ebû Bekir er-Râzî, **Resâilu'l- felsefiye**, (Resâilu'l-felsefe içinde 15-96), Kahire 1939, s. 15; İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-ahlâk**, İbnu'ul-Hatib (tahk.), Kahire, 1398, s.186; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, terc. s. 17; Ethics, s. 111.

devamlılığını sağlamakla ilgilenen ahlâk ilmine tıbbu'r-rûhânî adını vermiştir. Bu ilim sayesinde nefsin itidâli sağlanarak dünya ve ahiret saadeti elde edilecektir.

Müneccimbaşı eserini bölümlere ayırırken, ahlâk ilim geleneğinde; ilmu'l-ahlâk, tedbîru'l-menzil, tedbîru'l-müdün şeklinde bilinen klasik usûlü esas alan Îcî'nin tasnifini aynen alır. Buna göre eser dört makaleden müteşekkildir: I. ve II. makale fert ahlâkından bahsetmektedir. İlkinde nefis, kuvveleri ve itidâl meselesi, ikincisinde ise ahlâkî faziletleri kazanma ve koruma yolları işlenmektedir. III. makâlede; tedbîrü'l-menzil; IV: makâlede de tedbîrü'l-müdün konuları ele alınmaktadır.[72]

II. NEFİS, KUVVELERİ VE İTİDAL MESELESİ

A. Hal, huy ve mizaç kavramları

Ahlâkî faziletlerin nefse nasıl yerleşip devamlı tekrarlanabilen bir alışkanlık haline gelebileceği meselesine zemin oluşturmak üzere müellif, ahlâk kelimesinin tekili olan huy (خُلق) ve bununla irtibatlı olan diğer kavramlar üzerinde durur. "*Huy (hulk); nefsânî fiillerin kendisinden düşünmeksizin kolaylıkla sâdır olduğu bir melekedir*."[73] Galen'e ait olan bu tanım, daha sonra Tûsî ve Kınalızâde gibi klasik dönem ahlâk eserlerinde esas alınan tanımdır.[74] Tanımda da görüldüğü üzere **meleke** (huy), amellerin sürekli tekrar etmesi sonucu nefse yerleşmiş bir keyfiyettir. Bu şekilde nefse yerleşmemiş olursa ona **hal** adı verilir. Başka bir ifadeyle insandaki bu keyfiyet gülmek, ağlamak gibi geçici ise buna hal, cömertlik cesaret gibi sürekli ise buna keyfiyet denir. [75] Huyun tarifinde, insanın yapısına bu şekilde yerleşmiş durumda olduğu için, meleke kavramı kullanılmıştır.

Müellif metinde geçen bu tür önemli tanımları hem dil yönünden hem de kavramsal açıdan ayrıntılı olarak tahlil eder. Burada tanımda huy, nefsânî fiillere nispet edilmiştir ve o,

---

[72] Taşköprîzâde şerhini bölümlere ayırırken amelî hikmeti de nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Buna göre bizim şerhimizin I. Makalesinde yer alan, nefs ve kuvveleri konularından bahseden kısım nazarî kısmı oluşturmaktadır. Amelî kısmında ise diğer üç makale yer almaktadır: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 2b.

[73] "ملكة يصدر منها الأفعال النفسانية بسهولة بغير رويّة".

[74] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 4/2a. Galen, tanımda geçen "meleke" kelimesi yerine "hal" kelimesini kullanmakta, "بغير رويّة" kısmını "بلا إختيار" şeklinde açıklamaktadır. Tanımı açıklarken huyların kaynağının akıl olmadığını, tabiî olduğunu ifade eder. İnsanın hazza yönelip elemden kaçınmasını sağlayan psikolojik motivasyonların aklî olmadığını, hayvanlar ve henüz aklî melekeleri gelişmemiş çocukların ahlâkî davranışta bulunabilmesinden hareket ederek açıklama yoluna gider. Ayrıntılı bilgi için bkz: **Kitâbu'l-Ahlâk**, Paul Kraws (nşr.), Kâhire 1937, s. 25; İbn Miskeveyh, s. 41, terc. s. 36; Tûsî, terc , s. 81, Ethics, s. 74.

[75] Müneccimbaşı Şerhi, s. 23/11a. Huy, hal ve meleke kavramları hakkında Babanzâde Ahmed Naim'in *Mebâdî-i Felsefeden Birinci Kitap İlmü'n-nefs* eserini dönemin Türkçesi ile tercüme ederek Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tarîfât'ından nakille çok güzel bir karşılaştırma yapar. Meseleye açıklık getirmesi açısından naklediyoruz: "*Meleke* nenefiste râsih bir sıfattır. Şöyle ki ef'âlden bir fiil sebebiyle nefiste bir heyet hâsıl olur ki ona *keyfiyet-i nefsaniye* denir. Bu keyfiyet-i nefsaniye serî'uz-zeval oldukça *hâlet* namını alır. Hâlet mütekerrir olur ve nefs-i nâtıkanın onunla mümaresesi, keyfiyet kendisinde râsih ve batîuz-zevâl oluncaya kadar devam ederse *meleke* olur. Meleke nefse nisbetle istimal olunur bir tabirdir. Fiile kıyas olunursa melekenin adı *âdet* veya *hulk* olur. İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak**, İstanbul, 2005, s. 231.

nefsânî niteliklerden biridir. Müellif, "kendisinden sudur eden" kısmında fiillerin melekeye isnâd edilmesinin mecâzî manada olduğunu; hakikatte fiillerin, nefisten sudûr ettiğini ifade eder. Burada hal zikredilip mahal kastedildiğini, buna mecâz-ı mürsel denildiğini belirtir.[76] *Düşünmeksizin*'den kasıt ise, fiillerin nefisten *şuursuz* bir şekilde meydana gelmesi değil, sürekli tekrarlayarak artık *kolaylıkla* sudûr edebilmesidir. Faziletler meselesini ele alırken müellif bunu "külfet olmadan" şeklinde ifade etmektedir.[77] "*Nefsânî fiiller*"den kasıt ise; tabiî fiillerin aksine, fâilinden irade, ihtiyar ve şuur ile sâdır olan ihtiyârî fiillerdir. "*Raviyye*" kelimesi tanımda "düşünmek" manasında kullanılmaktadır. Bundan kasıt "tasavvur ya da şuur" değil, "tasdîk"dir. "*Meleke*" kelimesi ise, - ister fiilin ister idrâkin kaynağı olsun, ister fiilin ilkeleri kolaylıkla ister zorlukla olsun, ister düşünerek kolaylıkla olsun ister düşünmeksizin kolaylıkla olsun- nefiste yerleşik tüm keyfiyetleri içine alacak şekilde genel anlamda kullanılmıştır. Tanımda geçen "يصدر عنها"dan bilginin kaynağı, "بسهولة" den zorluğun kaynağı, "من غير روية" den düşünmeden kolaylıkla ortaya çıkan fiilin kaynağı anlaşılmış olmaktadır.[78]

Fiilin düşünmeksizin meydana gelmesi meselesinde müellif, kastedilenin fiilin şuursuzca değil kolaylıkla meydana gelmesi olduğunu ifade ederken böylelikle iradeye de vurgu yaparak ileride ele alacağı huyun değişmesi meselesindeki -değişebileceği yönündeki- fikrine zemin hazırlamaktadır. Müellifin huyun tanımı üzerinde bu derece tafsilatlı açıklamalar yapmasından asıl maksadı, ahlâkî faziletlerin insan nefsine nasıl yerleşeceği meselesine zemin oluşturmak olabilir. Tersinden bakarsak ahlâkî reziletlerin nefse nasıl yerleştiği ve nasıl geriye dönülüp, nasıl izal edilebileceği meselesini açıklamaktır.

Huy, sanki ihtiyârî değil de tabiî olarak gerçekleşiyormuş gibi düşünmeksizin, kolaylıkla, basit, sıradan fiillerden ortaya çıkar. Bu tıpkı bazı sanatkârların sanatlarıyla meşgul olurken aynı zamanda konuşabilmeleri ya da bir şarkıcının şarkı söylerken aynı zamanda enstrüman da çalabilmesi gibidir. Bu durum bir sanatkâr için o sanatı bir süre sürekli yapıp iyice yerleşmesinden sonra mümkün olur.[79] Bu da gösteriyor ki huy, ihtiyârî fiillerin düşünmeksizin tabiî bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Müellif burada, huyun değişmesi konusunda tekrar ifade edeceği üzere huyun tabiî değil ihtiyarî olduğunu ancak sürekli tekrarlandığı için tabiî gibi bir duruma geldiğini vurgulamaktadır.

---

[76] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 23/11a.
[77] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 75/37a.
[78] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 24/12a.
[79] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 24/12a. Bu meseleyle iligili olarak Kirmâni şerhinde aynı örneği tafsilatlı bir şekilde ele alır ve talebenin bir enstrümanı çalmaya yeni başladığındaki durumunun hali, bu alanda hoca haline geldiği zamanki durumunun ise huyu ifade ettiğini belirtir: Kirmânî, a.g.e, s. 4a.

Müellif huy ve hal kavramlarının ardından, bunların meydana gelmesinde etkili olan, nefsin kuvvelerinin üzerine bina edildiği *mizaç* kavramını açıklar. Bu şekilde müstakil olarak mizaç kavramı diğer ahlâk eserlerinde ele alınmamıştır. Müellif ahlâki davranışlar ve değerleri meselesini, belli bir sistematik disiplin içinde ele aldığı kavram örgüsü üzerine bina etmektedir. Mizaç kelimesinin, lügatte karışım manasında mufâale bâbından mastar olduğunu belirten müellif, ıstılahî olarak ise; "dört unsurun karışımından meydana gelen, birbirini etkileyen, birbiriyle bağlantılı cüzlerden oluşan bir nitelik" olduğunu ifade eder. Bu tanıma, "yapısı, karışımındaki cüzlere benzer" ifadesinin de eklendiğini belirtir.[80] Aslında tanım Aristo'ya aittir. O da dört elementin uygun bir oranda bir araya gelmesini mizaç olarak isimlendirir. Organların oluşumu Aristo fiziğine uygun olarak dört temel elementin karışım ve kaynaşması ile olmaktadır.[81] Daha sonra bu dört unsurun sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk şeklindeki dört basit nitelikle birleşmesiyle mizaç oluşmuş olur. Mizaç bu elementlerin niceliği ve niteliğinin her bir fertteki oranına göre farklı şekillerde oluşmaktadır. Bu açıklamalarından sonra müellif mizacı sınıflara ayırır ve tek tek ele alır. Mizaç meselesinde en temel kaynak Aristo olmakla birlikte müellifin burada birincil kaynağının İbn Sînâ olduğunu düşünmekteyiz.

Bütün insanlar, insan türü açısından ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, her ferdin şahsî mizacî özellikleri ve bu özelliklerin değişme şekli farklı farklıdır. Bu farklılık ahlâkî davranışların ortaya çıkmasında elbette çok önemlidir. Meselâ Zeyd ve Amr'ın ikisinde de gazap özelliği vardır. Ancak dereceleri ve değişme şekilleri farklıdır.[82] Bu özelliğin değişmesi de biri için daha kolayken diğeri için daha zor olabilir. Diğer bütün ahlâkî özellikler ve melekeler de bunun gibidir. Nefisle mizaç arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Yani, mizaç nefsânî kuvvelerin amel etmesinde, nefsânî kuvveler de mizacın oluşumunda etkilidir. Burada mizaç meselesini müellif, insanın fiziksel özellikleri ile nefsânî özellikleri arasındaki irtibat ve geçişliliği ifade etmesi açısından ele alır. Bu yönüyle bakıldığında konu ahlâkî davranışın ortaya çıkışında önemli bir etkiye sahiptir. İnsan için ruh beden arası münasebeti ifade etmesi açısından mizaç meselesi, ayrı bir çalışma konusu olacak derecede önem arzetmektedir.

B. Huyun değişip değişmeyeceği meselesi:

Bu mesele insanda ahlâkî faziletlerin oluşması, reziletlerin bertaraf edilmesi meselesi çerçevesinde ele alındığında çok önemli bir yerde durmaktadır. Bu sebeple Müneccimbaşı

---

[80] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 33/16a.
[81] Atilla Arkan, **İbn Rüşd Psikoloji**, İstanbul, 2006, s. 100.
[82] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 35/17a.

konuyu nefsin kuvveleri meselesinden de önce ele alarak belli bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Huyun değişip değişmemesi konusunda ulemâ, huyun hayvânî nefsin özelliklerinden mi, nâtık nefsin özelliklerinden mi olduğu ya da başka bir ifadeyle tabiî mi yoksa gayr-i tabiî mi olduğu meseleleri üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Meselenin ilerleyen kısımlarında ele alınacağı üzere bazı âlimler bütün huyların doğal olduğunu, değişmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Çoğunluğun görüşü ise, her huyun değişebileceği ancak bunun bazılarında daha kolay bazılarında ise daha zor olduğu yönündedir. İfade ettiği görüşleri tek tek inceleyerek meseleye açıklık getirmeye çalışan müellif de ikinci görüşü benimsemektedir. Huyun hayvani nerfse dayanan kısmı iradi-akli değil ve değişmez iken; insani nefse dayanan kısmı iradi olup değişebilir. Daha önce yapmış olduğumuz tanım dikkate alındığında huyun nefsânî fiillere nispet edildiği hatırlanacaktır. Huyun değişip değişmemesi konusundaki ihtilaf da nefsin kuvveleri çerçevesinde devam etmektedir. Değişmeyi kabul edenlere göre nefsin kuvvelerinde hem hayra hem de şerre yönelik isti'dât mevcuttur. Bir kişi bu kuvveleriyle şerre yönelik bir amel işlerse rezîlet meydana gelir. Sonra Allah'ın hidâyetini fark eder ve hayır için çabalarsa bu rezîlet ve kötü huy nefsinden zâil olur, yerini fazîlet alır. Diğer gruba göre ise, nefsin kuvveleri ya hayra yönelik yaratılır ve şerden uzak durur ya da şerre yönelik yaratıldığı için değişme söz konusu değildir. Kuvvelerde değişiklik olmayınca onların meydana geldiği melekelerde de değişiklik olmamaktadır. Bazı huyların değişip bazılarının değişmeyeceğini söyleyenlere göre ise, bazı kuvveler şerre, bazıları hayra, bazıları her ikisine de isti'dâtlı olarak yaratılmışlardır. Bu sebeple bazı kuvvelerde ve melekelerde değişiklik olabilir. [83]

Huyun değişmeyeceğini kabul edenler bunu, huyun tabiî ve mizâcî bir durum olduğu insan yaşadığı sürece devam edip değişmeyeceği görüşüne bina etmektedirler. Burada "tabiî filler" ile "şuursuz" olarak meydana gelen fiiller kastedilmektedir.[84] Huyun tabiî olduğu, tabiî olan şeyin de değişmeyeceği görüşünü müellif şu şekilde eleştirir: "*Eğer onlar bu delilleriyle, huyun -tabiî bir durumun sonucu olan yapısı sebebiyle- değişmeyeceğini ifade ediyorlarsa bu bâtıldır. Çünkü huyun sebebi olan nefsânî kuvveler, zâtı ve tahakkuku itibarıyla tabiî olsa da nefsin fiillerinde dilediği gibi amel eden yapısı itibarıyla ihtiyârîdir. Dolayısıyla hem huy hem de melekeler değişmeyi kabul eder*".[85] Müellifin huyun değişebileceğine dair ele aldığı bu

[83] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 26/12b.
[84] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 25/12b. Zorunlu ve irâdi fiil ayrımını İbn Sînâ şöyle açıklar: "Eğer fiiller tek yönlü ve şuursuz yani zorunlu olarak cisimden sâdır oluyorsa bu fiilin ilkesini tabiat, eğer fiiller cisimden çok yönlü ve şuurlu yani iradî olarak sâdır oluyorsa bu fiillerin ilkesi hayvanî ve insanî nefistir". Bu mesele hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,** İstanbul, 1993, s. 36.
[85] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 29/14a.

açıklamalardan yola çıkarak meseleye nefis cihetinden bakıldığında melekeler ve fiillerin bir yönüyle ihtiyârî, bir yönüyle de tabiî olduğu görülmektedir.[86]

Ahlâkın değişimi konusunda İslâm ahlâk filozofları genel itibari ile Aristo çizgisini takip etmişlerdir. Aristo nefsin düşünen ve düşünmeyen olmak üzere iki yönünden bahseder. Nefsin düşünmeyen kısmı bitkilerle ve hayvanlarla ortaktır. Nefsin bu yönlerinin ahlâki erdemden yana bir payı yoktur. Ancak eğer bu iki kuvve akla boyun eğerse ona katılır, eğmezse akıl dışı eylemde bulunmuş olur. Bu açıklamalarıyla Aristo, ahlâkı düşünen nefse has kılmaktadır. İslâm filozofları da bu konuda onu takip ederler. Aristo nefsin düşünen kısmını da teorik ve pratik akıl olarak iki bölüme ayırır. Erdemler de aklın bu şekilde bölümlenmesinden dolayı fikrî ve ahlâkî erdemler şeklinde ikiye ayrılır. Düşünce erdemi eğitimle elde edilen, ahlâki erdem ise alışkanlıkla elde edilen bir erdemdir. Bu ise ahlâkî erdemlerin bizde doğal olarak bulunmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü doğal olarak var olan şeyin doğasının değişmesi mümkün değildir. İnsanda erdemleri elde edebilecek doğal bir eğilim vardır. [87] Yani erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak elde edilirler.

Müneccimbaşı ilâhî doktorlar dediği mutasavvıfların müritlerine uyguladıkları eğitimi huyun değişebileceğine delil olarak zikreder. Onları terbiye etmek ve ahlâklarını güzelleştirmek için mizaçlarına etki eden tabiî fiillerinden işe başlarlar. Az yemek, az uyumak, namaz kılmak gibi bir takım fiiller ve hareketlerle önce mizaçlarını sonra ona tâbi olan kuvvelerini değiştirirler. Sonra bu kuvvelere dayanan fiiller, sonra da bu fiillere dayanan ahlâk değişmiş olur. Ancak bu terbiye süreci genel değil, her şahsın ahlâkî durumuna bakılarak ona uygun olan şekilde gerçekleşir.[88] Müellif ahlâka dair kaleme almış olduğu eserinde meselelere dînî, felsefî ve tasavvufî açıdan zemin oluşturma gayreti içerisindedir. Ahlâkî faziletlerin kemal noktasını ise her zaman tasavvufî eğitim belirler. Müellifin bu usulü onun diğer ahlâk eserleri içerisindeki en özgün yanını oluşturmaktadır.

Ahlâkın değişeceği görüşünü kabul eden müellif, bu hususta risâlenin diğer iki şerhinde de yer alan üç delili ele alır: Birincisi değişebileceği yönünde vâkî olan tecrübelerdir. İkinci delil, bu hususta vârid olan naslardır. Bazı ahlâkî hastalıkların düzelebileceği yolunda şeriatte bunları nefyeden (yalancılık ve cimrilikten nehyetme gibi) emirler buna örnektir. Aslında peygamberler ve kitaplar gönderilmesi başlı başına ahlâkın değişeceğine delildir.

---

[86] Bu kısımda Müneccimbaşı, huyun değişmesi meselesi ile ilgili iki farklı yaklaşımı, İbn Miskeveyh'i kaynak göstererek Stoacılar ve Galen'in görüşleri çerçevesinde ele alır: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 27/12b; İbn Miskeveyh, a.g.e, s. 42, terc. s. 37; İbn Miskeveyh'ten nakledilen Stoacılar'a ve Galen'e ait görüşler Kınalızâde'de yer almazken Tûsî'de aynı şekilde ele alınmıştır. Tûsî, a.g.e, trc. s. 83.

[87] Aristo, **Nikhomakos'a Etik**, Saffet Babür (terc.), Ankara, 1997, s. 21-24.

[88] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 31/15a.

Üçüncü delil ise melekenin değişmesinin imkânı üzerine akıl sahiplerinin ittifakıdır.[89] Diğer şerhlerde yer alan bazı açıklamaların, tasniflerin, delillerin ve örneklerin aynen Müneccimbaşı'nın şerhinde de bulunması bu şerhleri müellifin görmüş olabileceği fikrini akla getirmektedir. Zira bu deliller Müneccimbaşı'nın izini sürdüğü diğer ahlâk eserlerinde yer almamaktadır. Müellif eserin başında bu hususta başka eserlerin mevcut olduğunu fakat çok muhtasar olması nedeniyle daha tafsilatlı bilgilere yaşadığı dönemde ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Gerçekten de diğer iki şerh bu esere göre oldukça muhtasardır. Kelimelerin etimolojik kökenleri, meseleler hakkındaki farklı grupların görüşleri, tartışmalar ve bunlara verilen cevaplar Müneccimbaşı'nın şerhine göre özet niteliğindedir.

Müneccimbaşı konunun sonunda serdedilen görüşleri, huyun değişebileceği görüşü çerçevesinde genel bir değerlendirmeye tabî tutar. Her şahsın huyu ve mizacı değişebileceği için terbiye edilebileceğini, kendisi için en iyi hâle gelebileceğini ifade eder. Ancak bu değişim her şahsın kendi sınırları içerisinde olur. Bu nedenle tüm insanlara ait mutlak bir derece söz konusu değildir. Müellif, meseleye buradan yaklaşıldığında bu hususta serdedilen görüşlerin bir araya getirilebileceğini ifade eder. Huy değişebilir diyenler, her şahsın kendisi için belirlenen sınırlar içinde yetkinliğe ulaşabileceğini kastetmektedirler. Değişmez diyenler ise tüm insanlar için mutlak bir değişmenin olamayacağını ifade etmektedirler. Bir yönüyle değişebilir, bir yönüyle değişemez diyenler de bununla iki ihtimali kastetmiş olabilirler: Bir şahıs henüz kendi sınırları içerisinde yetkinliğe ulaşmamışsa huyu değişebilir, ulaşmışsa değişemez.[90] Huy sahiplerinin mizaçlarındaki farklılıktan dolayı, huyun kendisi açısından ya da değişmesi açısından istidatlar farklı farklıdır. Dolayısıyla değişim huy sahibinin mizacının eğilimi doğrultusunda hızlı veya yavaş olabilmektedir.

C. Nefis ve Kuvveleri

Ahlâk ilminin konusu olan ahlâkî faziletlerin kazanılmasında, nefis ve kuvveleri meselesi önemli bir yeri haizdir. Ahlâkî erdemin elde edilmesi, zaafların ortadan kaldırılması nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde gerçekleşmektedir. Bu meselede müellif, klasik ahlâk eserlerinin çoğunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine yerleştirdiği nefis teorisi merkezinde konuyu ele alır. Bu sistemde nefis ve kuvveleri meselesi ahlâk ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak Müneccimbaşı'nın nefis meselesini ele alıp incelemesi İbn Sînâ'da olduğu gibi ontolojik bir yaklaşımla değil, ahlâkî davranışa zemin oluşturması itibarıyladır.

---

[89] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 27/12b, 29/14a; Kirmânî, a.g.e, s. 4b; Taşköprîzâde, a.g.e, 5b.
[90] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 32/16a.

1. Nefsin tanımı:

Müneccimbaşı nefisle ilgili bilinen iki farklı tanımı ele alır. Ancak diğer bölümlerde alışılageldiği üzere bu tanımlar hakkında uzun açıklamalar yapmaz. Bedenle ilişkisi açısından ikisi arasındaki farkı da ifade edecek şekilde nefsi ilk olarak şöyle tanımlar: "Bedenle hulûl ya da ona nüfûz etmek için değil tedbir için birleşmiş soyut bir cevherdir."[91] Bu tanımda nefsin bedenle birlikte olmasının amacı bedeni tedbir olarak ifade edilmiştir. Ayrıca nefsin yapısının cisimden farklı olarak soyut bir cevher olduğu da belirtilmektedir. Müellifin burada tanımladığı nefis, daha ziyade nefs-i nâtıkadır, vazifesi de ileride açıklanacağı üzere mahlûkâtı idrak etmek ve bu idrak doğrultusunda bedeni tedbir etmektir. Bu tanım nefsin metafizik yönünü öne çıkaran Platoncu bir tanım olup Kindî başta olmak üzere daha sonra İslâm felsefecilerinin ve ahlâkçılarının esas aldığı tanımdır.[92] Nefsin bedeni tedbîr etmesi meselesi, nefsin kuvveleri konusu incelenirken ele alınacaktır. Müneccimbaşı'nın, nefis meselesini incelerken İbn Sînâ'dan doğrudan alıntı yaptığı yerlere de rastlamakla birlikte, genellikle bu meselede birincil kaynağının Tûsî olduğunu müşâhade etmekteyiz. Bu tanım da Tûsî'den aktarılmaktadır.

Müneccimbaşı daha sonra diğer ahlâk eserlerinde yer almayan nefsin, "tabiî cismin ilk yetkinliği (*entelechia*)" şeklindeki tanımını ele alır.[93] Nefsi tabiat bilimleri içinde inceleyen Aristo'ya ait olan bu tanımda nefis maddî bir cevher olmamakla birlikte maddede mündemiç bir ilke olarak görülmektedir.[94] Ahlâk ilmine dair müstakil bir eser yazmamakla birlikte ortaya koyduğu nefis teorisiyle rasyonel ve metafizik psikolojinin temelini atan İbn Sînâ da bu tanımı benimsemiştir. Ancak onun ilk yetkinlikle kastetmiş olduğu şey nefsin bitki, hayvan ve insan için ortak olarak düşündüğümüzde *hayatiyet*i, kuvve halinden fiil haline geçişi sağlaması itibariyledir. Yani burada her üç varlık kategorisinde de ortak olarak öne çıkan şey "canlılık"tır. Bu açıklama Aristo'nun tanımıyla da örtüşmektedir. Ancak tek başına insana has özellikler açısından düşündüğümüzde nefis, "ihtiyârî bir hareketi gerekli kılan cisimden hariç

---

91 "جوهر مجرد متعلق بالجسم تعلق التدبير لا الحلول والسريان": **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 40/19b.

92 Eflatun, **Timaios**, Erol Güney, Lütfi Ay (terc.), İstanbul, 2001, s. 45, 46d; Kindî, **Risâle fi'n-nefs**, Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.), (Risâletu'l-Kindî el-felsefiyye içinde), Kahire, 1950, s. 273; Mahmut Kaya, **Kindî/ Felsefî Risâleler**, İstanbul, 2002, s. 129; İbn Miskeveyh, a.g.e, s. 13, terc. s. 13, 17; Tûsî, terc. s. 27; Devvânî, **Ahlâk-ı Celâlî**, Leknev, 1898, s. 43; Harun Anay, "Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** İstanbul Ün. SBE, 1994), s. 259; Abdullah Tümsek**, Muhyî Gülşenî/Ahlâk-ı Kiram**, İstanbul 2004, s. 75. Bu tanımla irtibatlı olarak İbn Sînâ'nın insan nefsinin cevher oluşunu ispatlamak için kaleme aldığı on delili içeren risalesi için bkz: İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (terc.), Ankara 2011.

93 "كمال أول لجسم طبيعي": **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 40/19b; Aristotales, **De Anima**, Zeki Özcan(terc.), Ruh Üzerine), İstanbul, 2001, s. II/1, 412b; Burada yetkinlikle kastedilen şeyin kemâl olduğunu ifade edebiliriz. Aristo felsefesinde nasıl kuvve halinde olan maddeyi fiilî olarak var kılan biçim ise, aynı şekilde kuvve halinde olan fiziksel bir cismi de fiilî olarak harekete geçiren nefistirbu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristotales ve Felsefesi**, İstanbul, 1983, s. 181-183.

94 Durusoy, a.g.e, s. 19.

bir kemal ve cevherdir”.[95] Burada ise, “akıl” ve buna bağlı olarak “ihtiyârî hareket” öne çıkmaktadır. Bunu –ileride ele alınacağı üzere- düşünürün nefsin kuvveleri, kendini bilmesi, cevher oluşu, bedenden farklı oluşu yönündeki açıklamalarında da açıkça görmekteyiz.

Müneccimbaşı da buna paralel olarak bu tanımdaki yetkinliğin insânî nefis için küllîleri idrak etmesi, düşünce yoluyla çeşitli sanatlar ortaya koyması itibarıyla olduğunu ifade eder. Yetkinlik nebâtî nefis için beslenme, büyüme ve üreme konularında, hayvânî nefis için ise, cüz’îleri idrak etme ve iradeyle hareket etme noktasında söz konusudur. İnsan için ise yetkinlik, küllîleri idark etmek, düşünce yoluyla çeşitli sanatlar ortaya koymak şeklinde kendini gösterir.[96] Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere müellifin bu tanımda -tüm varlık kategorileri açısından düşündüğümüzde- nefisle kastettiği şey, cismin hayatiyetini ve fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayan, cisimle birlikte bulunan, ancak ondan farklı bir yetkinliği ifade etmektedir. Burada Müneccimbaşı’nın şerh tekniği açısından önemli bir hususa yeri gelmişken tekrar dikkat çekmek istiyoruz. Müneccimbaşı nefsin her iki tanımı için açıkça kaynak göstermez. Müellif genellikle klasik kaynakları diğer ahlâk eserlerinin atıfları üzerinden dolaylı olarak ele alır. Ancak burada nefse ait ikinci tanımın diğer ahlâk eserlerinde yer almadığını düşünürsek müellifin İbn Sînâ’nın eserlerine müracaat ettiği kanaatine varabiliriz. Az önce ifade ettiğimiz her iki müellife ait paralel açıklamalar da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Nefsin tanımında geçen “ilk yetkinlik” meselesini nefsin fiilleri açısından kısaca değerlendiren Müneccimbaşı, meselenin ontolojik temellerini eserinde araştırma gereği duymaz. Zira daha önce de belirtildiği üzere Müneccimbaşı’nın nefis konusunda -doğrudan ya da dolaylı- en önemli kaynağı İbn Sînâ olmakla birlikte meseleyi ele alış amacı ve metodu ahlâk ilminin temeli olması itibarıyladır. Bu sebeple meselenin epistemolojik ve ontolojik boyutuna inmez. Ancak tanıma açıklık getirmek üzere bu mesele hakkında İbn Sînâ’nın bazı açıklamalarına kısaca temas etmek istiyoruz. İbn Sînâ nefsin, bahsettiğimiz tanımını yapmadan önce felsefesinde takip ettiği genel metodu itibarıyla önce varlığını sonra mahiyetini inceler. Nefsin varlığı; cevher olarak metafiziğin, mahiyeti gereği zorunlu olarak cisimle belli bir ilişkisi olması bakımından fiziğin konuları arasına dâhil olmaktadır.

Nefsin varlığını farklı metotlarla ispatladıktan sonra[97] İbn Sînâ, tanımda geçen ilk yetkinlik meselesine “ilk yetkinlik- ikinci yetkinlik” şeklinde ayırım yaparak açıklık

---

[95] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 10.
[96] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 40/19b.
[97] Kısaca özetlemek gerekirse bu hususta İbn Sînâ; etrafımızdaki varlıklarda bulunan isteme, hareket etme, beslenme, büyüme gibi özelliklerin onların cisim olmalarından değil cisim olmalarının ötesinde bulunan başka

getirmeye çalışır. "İlk yetkinlik" fiillerin ilkesi olması açısından bizzat nefsin kendi varlığı için, "ikinci yetkinlik ise, nefsin fiilleri için kullanılmaktadır. İlk yetkinlik olan nefis fiilen var olunca, belirlediği tür varlığa çıkar ve nefis ikinci yetkinlikleri (fiilleri) güç halinde içerir hale gelir. Yani ilk yetkinlik, o şeyin varlığını sağlaması itibarıyladır. Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ nefsi, "canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabiî cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlar.[98] İbn Sînâ'nın bu açıklamaları nefsi ontolojik bir zemine oturtma amacı taşımaktadır. Nefsi, varlığı açısından fiziğin, bilmeye ve ahlâkî erdeme ulaşmaya zemin olması açısından metafiziğin konusu olarak ele almaktadır. Nefsin kuvvelerini incelerken bu çerçeveyi göz önünde bulundurmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Nefsin farklı tanımlarını ele aldıktan sonra müellif, Tûsî ve Devvânî'de olduğu gibi nefis hakkındaki âyet ve hadislerden bahsetmez. Ayrıca, İbn Sînâ'ya ait olan daha sonra Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde tarafından da ayrıntılı bir şekilde ele alınan nefsin varlığının ispatı, cevher oluşu, cisim olmayışı, basitliği konuları hakkında açıklama yapmaz.[99] Müneccimbaşı, tanımda da belirttiği gibi nefsin zâtî açıdan mücerret, fiilî açıdan maddî olarak yaratılmış bir cevher olduğunu ifade etmekle yetinir.[100] Bu husustaki açıklamaları tanımlara getirdiği beyanlarla sınırlıdır. Yani, birinci tanımda da ifade ettiği gibi nefis, soyut bir cevherdir, cisimle birlikte bulunur ve onu tedbir eder. Bu ifadesi açıklama yapmamakla birlikte, İbn Sînâ ve takipçileri tarafından serdedilen görüşleri benimsediğini gösterir niteliktedir.

Îcî şârihlerinden Taşköprîzâde birinci tanımı, Kirmânî ise ikinci tanımı esas almışlardır.[101] Müneccimbaşı'nın ise her iki tanımı da farklı yönleriyle ele aldığını göz önünde bulundurduğumuzda her şerhin kendine özgü yöntemler takip ettiğini ve kaynakları noktasında farklılıklar arz ettiğini ifade edebiliriz. Nefsin cevher oluşu, basitliği, varlığının ispatı konuları bu şerhlerde de yer almaz.

Müneccimbaşı'nın ele aldığı tanımlar hakkındaki değerlendirmeleri kaynakları kullanma usûlünü ifade etmesi bakımından birkaç cümleyle özetlemek yerinde olacaktır. Ahlâkî davranışın temeli olan nefsin tanımlanması hususunda müellif ahlâk kitaplarında esas alınan nefsin cevher oluşu yönündeki tanımı ele almakla birlikte bununla sınırlı kalmayıp İbn

---

bir ilkeden kaynaklandığını, bu ilkenin de "nefis" olduğunu ifade ederek nefsin varlığını ispat yoluna gider. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 9-10.

[98] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 9-10, 32; Benzer açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Edviyeti'l-kalbiyye** (Min müellefati İbn Sina et-tıbbiyye içinde), Muhammed Züheyr el-Baba (tahk.), Halep, 1984, s. 209.

[99] Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 5-26.

[100] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 3/2a.

[101] Kirmânî, a.g.e, s. 5b; Taşköprîzâde, a.g.e, s. 3b.

Sînâ'ya ait olan diğer tanımı da ele alıp açıklamıştır. Bu tanımlardan ilkinin geriye doğru gittiğimizde Platon'a diğerinin de Aristo'ya ait belirtmiştik.

Burada altını çizmek istediğimiz husus müellifin eserinde dönemine kadar oluşan literatürü hem ahlâk sahasında hem de klasik düşünce tarihi sahasında geriye doğru okumalarla değerlendirmeye tabî tutma gayretidir. Klasik düşünce geleneğinde merkeze aldığı isimler ele aldığı mesele ile irtibatlı olarak farklılık arzetmektedir. Bu isimler bazen Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar, bazen kelâmcılar, bazen mutasavvıflar olacaktır. Meselâ, nefis meselesinde odak noktası İbn Sînâ iken siyaset meselesinde Fârâbî'dir. Bu isimleri genellikle İbn Miskeveyh, Tûsî gibi ahlâk eserleri üzerinden ele alan Müneccimbaşı, eksik gördüğü yerlerde asıl kaynaklara da müracaat etmiştir.[102] Müellifin şerhinde asıl maksadının döneminin ihtiyaçlarına binaen böyle bir geriye dönük kaynakları yeniden değerlendirme gayreti olduğunu yeri geldikçe örnekler üzerinden ifade edeceğiz.

2. Nefsin Kuvveleri

Nefis, kendisi soyut bir cevher olduğu için varlığı, fonksiyonları ve çeşitli fiilleri itibarıyla bilinmektedir. Ahlâkî davranışın meydana gelmesi için gerekli olan nefsin tasarrufu, kuvvelerle gerçekleşmektedir. Huy bahsinde müellifin ifade ettiği üzere insanın kemâlâtı elde etmesi bu kuvveleri maksadına uygun bir biçimde kullanmasıyla mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Müneccimbaşı, nefsin yaratılışı esnasında kendisine mümkün olan bütün kemâlâttan hali olduğunu ifade eder. Yine onun cümleleri ile ifade edersek; "nefis yüce ilkelerden kendisine feyezan eden mümkin kemâlâtı kabule hazır hale gelmek için cisimle birleşmektedir, zira beden ve bedenî (cisim ve cismânî) kuvveler vasıtasıyla gerçekleştireceği fillerle ancak doğru düşünce ve övülen amellere ulaşabilmektedir. Böylece bilen, akıl sahibi, kemâlâtın oluşumunda etkin olan mücerret akıllara benzer bir hale gelebilmektedir".[103] Bu ifadeleri ile müellif, soyut bir cevher olan nefsin ahlâkî erdeme ulaşabilmesinin onu eyleme sevk eden kuvveleri vasıtasıyla olabileceğini vurgulamaktadır. Nefsin kuvveleri aracılığıyla gerçekleştireceği fiillerinde amaç, her zaman ahlâkî faziletlere ve bu şekilde ilâhî feyezana

---

[102] Bu meselelerin Grek felsefe'sindeki izlerine ise, doğrudan müracaat etmiş gözükmemektedir. Bunu klasik İslâm felsefesi literatürü üzerinden yaptığı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Grek literatüründen direkt iktibasa bu eserinde rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak farklı alanlarda yazdığı eserlerinde müellifin İbn Sînâ öncesi kaynakları da kullandığını hatta Osmanlı düşünce geleneğinde bu noktada dönüm noktası kabul edildiğini görmekteyiz. "Fizik alanında İbn Sînâcı doğa felsefesinin gerisine giderek Pitagorasçı felsefe ile ilgilenmiştir. Bu tavrıyla XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünce sisteminde geleneksel bilgi anlayışının temellerinin sorgulanması, İbn Sînâ eksenli geleneksel çerçevenin dışına çıklıp kadim eserler ve fikirlerin gündeme alınması çabalarının ilk isimlerinden sayılmaktadır."Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, a.g.m, s. 550.

[103] Müneccimbaşı Şerhi, s. 3/2a; Müellif bu açıklamaları Şeyhur-Reis'in, kalbî devaları açıklayan risalesinin mukaddimesinde zikrettiğini ifade eder. Bu açıklamalar diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Burada müellifin İbn Sînâ'yı doğrudan kaynak olarak kullandığını görmekteyiz: İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Edviyeti'l-kalbiyye**, s. 209-213.

ulaşabilmektir. Müneccimbaşı'nın nefsin tanımında olduğu gibi, kuvveleri hususunda da kaynağı İbn Sînâ'dır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müellif, bunu genellikle İbn Miskeveyh, Tûsî üzerinden dolaylı olarak bazen de doğrudan İbn Sînâ'yı –açıkça zikrederek ya da zikretmeden- kaynak alarak yapmaktadır.[104]

Eser boyunca görüleceği üzere müellif bir meseleyi incelerken öncelikle ele alınan konudaki kavramların hem genel anlamlarını hem literatürdeki karşılıklarını, hem de anlama etkisini gördüğü yerlerde kelimelerin etimolojik açıdan kökleri üzerinde tafsilatlı bir şekilde durmaktadır. Bu bağlamda nefsin kuvveleri bahsine girmeden önce diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak kuvve kelimesinin anlamlarını inceler. Şerhindeki usulüne örnek teşkil etmesi açısından birkaç tanesini ele alalım: Bu tanımlardan birinde "kuvve kelimesinin; "ister etkilenenin kendisinde ister başkasında olsun, ister şuurlu ister şuursuz olsun mutlak mânada etkinin kaynağı" mânasını ele alır".[105] Burada etkilenenle nefis, tabiat ve buna benzer anlamlar kastedilmiştir. Kuvve kelimesini müellif canlılık ve hareketin, eylemin ilkesi mânasında en genel anlamda ele almaktadır. İkinci olarak da kuvve kelimesinin "kudret" mânasında kullanıldığını ifade eder. Burada, canlının bir şeyi yapmasını ya da yapmamasını sağlayan güç anlamında sıfat mânası kastedilmiştir. Üçüncü olarak, "kuvvet ve za'f anlamında keyfiyet" mânası ifade ettiğini belirtir. Buna ist'idâdî keyfiyetler adı verilir. Burada ise, özellikle insan için güç mânasında sıfat anlamında kullanılmıştır. Dördüncüsü ise, "bir şeyin meydana gelmesinin imkânı"[106] anlamındadır. Beşincisi, "fiilin failden meydana gelmesi esnasında kullanılan alet"[107] mânasındadır.[108] Nefsin kuvvelerinin her biri bir sonrakine

---

[104] Bu meselede Tûsî pek çok konuda hemen hemen aynı ifadelerle takip ettiği İbn Miskeveyh'ten farklı olarak İbn Sînâ'ya ait üçlü tasnifi benimser. Ancak Kınalızâde ve Müneccimbaşın'dan farklı olarak her üç nefsi kısaca tanımladıktan sonra bu kuvvelerin bölümlerini sadece isim olarak saymakla yetinir. İbn Miskeveyh, bu meselede başlı başına konuyu ele alıp tasnif etme ve açıklama yoluna gitmez. Bu hususta konunun sonunda ele alacağımız Platon'a ait sınıflamayı faziletler ve reziletlere zemin oluşturması bağlamında ele alır ve kısaca tanımlayarak dört ahlâki erdem konusuna geçiş yapar. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Miskeveyh, a.g.e, terc. s. 22, 43, 49. Tûsî de bu tasnifi birinci grup tasnifi bitirdikten sonra İbn Miskeveyh'teki şekliyle ele alır: Tûsî, a.g.e, terc. s. 37.

[105] "مبدأ التأثير مطلقا سواء كان فى نفس المؤثر أو فى غيره، وسواء كان بشعور أو بغير شعور".

[106] "إمكان حصول الشئ".

[107] "الألة ما يستعان به فى صدور الفعل عن الفاعل".

[108] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a. Nefis söz konusu olduğunda kuvve kavramı; bir şeyi, -insan için- bir faaliyeti yerine getirme belli bir eylemde bulunma gücü, herhangi bir şeyi yapabilir olma durumu, potansiyeli, yeteneği mânasına gelmektedir. Bunu Müneccimbaşı da "ruhun fiili kuvveler vasıtasıyladır" sözüyle ifade eder. (**Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a). Bu bağlamda kuvve (yeti), bir insanın yapması gereken şeylerle, ödevleriyle ilişkili olarak yapabildiği şeyi, gerçekleştirmeye muktedir olduğu eylem tarzını olduğu kadar, -kuvveleri açıklarken ele alınacağı üzere- zihnin belli bir fonksiyonla özelleşmiş bölümünü de ifade eder. (Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1999, s. 933.). Kuvve kelimesi Ta'rifât'ta "Nefsin zor fiilleri yapabilme gücü" şeklinde tanımlanmaktadır: Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, **et-Ta'rifât**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 179. Tehânevî ise çağdaşı olan Müneccimbaşı'nın ilk tanımına benzer bir şekilde "İster muhtelif olsun ister olmasın, ister şuurlu ister şuursuz olsun mutlak mânada fiilin kaynağı" şeklinde tanımlamıştır: Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, **Keşşâfu Istılahâti'l-fünûn**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c. III, s. 1230. Abdurrahman Bedevî Mevsûat'ta "bir şeyde

hizmet edecek şekilde hiyerarşik ve iç içedir. Kuvve hakkındaki bu genel tanım ve açıklamalardan sonra, müellifin nefsin çeşitleri üzerinden kuvveleri hakkındaki açıklamalarına geçebiliriz.

Nefsin çeşitleri:

İslam filozofları ve ahlâkçılarının nefsin çeşitleri hususunda benimsedikleri iki farklı tasnif vardır. Bunlardan ilki nebâtî, hayvânî ve insâni nefis şeklindeki üçlü tasniftir.[109] Müneccimbaşı, Aristo'ya ait olan bu tasnifte nefsin, varlık kategorileri dikkate alınarak tasnif edildiğini ifade eder. İkinci tasnif ise akıl, öfke ve şehvet şeklinde yapılmıştır. İslam filozofları Platon'a ait olan bu üçlü nefis tasnifini birinci tasnifle mecz etmişlerdir. İbn Sînâ ile en son halini alan bu nefis sistemiyle rasyonel ve metafizik bir temele oturtulan ahlâk anlayışını inşa etmişlerdir. Müneccimbaşı şerhinde her iki tasnifi de ele alıp incelemiştir.

İlk tasnifte bitkisel nefis (en-nefsu'n-nebâtiyye), bedenin beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını yerine getirme yönünden ilk kemâlidir. Yani ruh her şeyden önce bu fonksiyonların yerine getirilmesi için vardır. Hayvânî nefis (en-nefsu'l-hayvâniyye) cüz'i nesneleri kavrama ve iradeyle hareket edebilme fonksiyonlarını yönetir. İnsânî nefis (en-nefsu'l-insâniyye) ise, bir yönüyle irâdî-ahlâkî davranışta bulunma diğer yönüyle küllî kavramlara ulaşma yönünden tabiî-organik cismin kemâlidir.[110] Bu nefis türlerinden bitkilerde sadece bitkisel nefse ait özellikler bulunur. Hayvanlarda ise, hem nebâtî nefse ait özellikler hem de hayvânî nefse ait özellikler bulunmaktadır. İnsan ise her üçünü de içermektedir. Dolayısıyla bu sınıflama ile Müneccimbaşı, hem her varlık türünün kendine has özelliklerini hem de varlık türleri arasında -iç içe geçmiş bir şekilde- kemâle doğru ilerleyen bir hiyerarşiyi (ontolojik kemal) ele almaktadır. Bu genel açıklamalarla zor ve karmaşık bir meseleyi anlaşılır kılmak için zihinlerde bir zemin oluşturan müellif, nefsin kuvvelerini ayrıntılı bir şekilde tedkike geçer:

---

değişimin meydana gelmesini sağlayan kudret" şeklinde tanımlar ve daha sonra nefis için bu değişimin kuvveden fiile geçiş şeklinde olduğunu ifade eder: Abdurrahman Bedevi, **Mevsuatü'l-felsefe,** Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1984, c. II, s. 238.

Arapça "قوة" şeklinde ifade edilen bu kelimenin karşılığında Türkçe'de -aralarında fark olmakla birlikte-; meleke, kabiliyet, kuvvet, istidat, hassa, selahiyet, kudret, vus', meziyet, yetenek kelimeleri kullanılmaktadır. Bu hususta kullanılan farklı kelimelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul, 1980, c. VII, s. 313. Türkçe bu ifadeler tek başına kavramı tam olarak karşılayamadığı için biz çalışmamızda kelimenin alışılagelmiş olan "kuvve" şeklindeki Arapça aslını kullanmayı tercih ettik.

[109] Aristo, **Ruh Üzerine**, s. 72, II, 2, 20; II, 2, 3, 30; **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a. Müneccimbaşı'nın birinci derecede ele aldığı bu tasnif şerhettiği Îcî'nin metninde yer alan tasnif değildir. Îcî'de yer alan tasnif müellifin ikinci olarak ele alacağı "nutuk, gazap ve şehvet gücü" şeklindeki tasniftir. Burada da görüldüğü gibi müellif -diğer iki şerhten farklı olarak-Îcî'nin eserini şerhederken onu merkeze almakla birlikte çoğu zaman onu aşan tasnifler ve açıklamalar yapmakta ve başlıbaşına bir eser ortaya koymaktadır.

[110] İlhan Kutluer, a.g.e, s. 235; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 32.

1. Bitkisel Nefis (en-Nefsu'n-Nebâtiyye): Müneccimbaşı, tabiî nefis de dediği bitkisel nefsin bedendeki yerinin karaciğer olduğunu ifade eder.[111] Bu nefsin üç kuvvesi bulunmaktadır. Bunlar; beslenme, büyüme ve üremedir:[112]

a) Beslenme (Gâdiye) Kuvvesi: Nefsin bedeni besleyen gücüdür. Müneccimbaşı bu kuvvenin gıdanın kendi suretinden çıkıp gıda olacak cismin yerine geçmesini ve onun bir parçası haline gelmesini sağladığını ifade eder. Müellif, bu kuvveye aynı zamanda çekim (câzibe), tutucu (mâsike), sindirici (hâzime) ve uzaklaştırıcı (dâfia) kuvvelerin hizmet ettiğini belirtir. Onlara da sıcaklık, soğukluk, yaşlık kuruluk şeklindeki dört keyfiyet hizmet etmektedir.[113] Bu kuvvelerin mahalli bütün bedendir. Müellif beslenme kuvvesi hakkında yiyeceklerin bedende nasıl sindirildiği, organlara ulaştığı hususlarında Kınalızâde'de olduğu gibi ayrıntılı bilgi vermez bu kadarıyla iktifâ eder.[114]

b) Büyüme (Nâmiye) Kuvvesi: Beslenme kuvvesinin beden için uygun hale getirdiği besinleri dengeli olarak vücûdun gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Müneccimbaşı bu kuvveyi, cismin uzuvlarının (uzunluk, genişlik ve derinlik açısından) bedenin her bölgesinde tabiatına uygun olarak artmasını/büyümesini sağlayan güç şeklinde açıklar. Müellif bu hususta da daha fazla teferruata girmez.[115]

c) Üreme (Müvellide) Kuvvesi: Müneccimbaşı bu kuvveyi üç kısımda ele alır. Birincisi, bedenin tüm hücrelerinden süzülerek meni maddesinin oluşmasını sağlayan *muhassıla* kuvvesidir. İkincisi, menideki her cüzü uzuvların şeklini almaya hazır hale getiren *muğayyire* kuvvesidir. Üçüncüsü ise, meninin her cüzüne gereken sûreti veren *musavvire* kuvvesidir. Müneccimbaşı'na göre, üreme kuvvesinin mahalli, rahimdir.[116]

---

[111] Bu şekilde kuvvelerin vücûdun belli organlarına nispet edilmesi Platon ve Aristo'dan itibaren pek çok eserde görülmektedir. Örnek olarak bkz: Ebu Bekir Râzî, **et-Tıbbu'r-ruhani** terc. Hüseyin Kahraman, İstanbul, 2004, s. 66.

[112] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a; İbn Sîna, **en-Necât**, s.196.

[113] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 32-33. Bu kuvvelere Kınalızâde, hizmet edici kuvveler adını verir. Ancak Müneccimbaşından farklı olarak bu kuvvelerin bitkisel kuvvelerin tümüne hizmet ettiklerini ifade eder. (Kınalızâde, a.g.e, c.I, s. 30.)

[114] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kınalızâde, a.g.e, c.I, s. 30. Bu bu kuvvenin çalışması ile ilgili İbn Sînâ besinlerin sindirilmesinde bedenin kıvamını teşkil eden "kan, safra, sevdâ ve balgam" gibi sıvılar (hılt) ile bedenin tabiî sıcaklığının ve besinlerde bulunan yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin de etkisi olduğunu ifade eder ve bu hususta tafsilatlı bilgiler verir: İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 48; **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, Süleyman Dünya (tahk.), Beyrut, 1996, s. 434.

[115] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 33. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kınalızâde, a.g.e, c.I, s. 30.

[116] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a; İbn Sînâ'da benzer açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 47. Kınalızâde eserinde bu üç kuvveden bahsetmez ancak sadece musavvireyi, bitkisel nefsin dördüncü kuvvesi olarak ele alır. Ayrıca bitkisel nefis konusunda, Tûsî'nin bu meseledeki açıklamalarının oldukça münhasır olduğunu, tabiat ve tıp ilmiyle meşgul olmayanların bu açıklamaları tam olarak anlayamayacaklarını düşünerek kitabından beklediği faydanın tamamlanması amacıyla bu konuda ayrıntılı bilgi vermeyi tercih ettiğini ifade eder: Kınalızâde, a.g.e, c.I, s. 30-32; Ayşe Sıdıka Oktay, a.g.e, s. 117. İbn Sînâ bu kuvveyi ileride göreceğimiz şeheviyye kuvvesini işlerken açıklar. Üreme kuvvesinin amacının neslin devamını sağlamak

Bitkisel nefse ait bu kuvveler hayvanlar ve insanlarda da vardır. Bunlardan beslenme ve büyüme, canlının hayatta kalıp varlığını devam ettirebilmesi için gereklidir. Üreme gücü ise, türün devamını, başka bir ifadeyle insan için var oluşun devamlılığını sağlamaktadır.

2. Hayvânî Nefis (en-Nefsu'l-Hayvâniyye): Hayvanlar, tabiatı ve yapısı itibarıyla bitkiye göre daha gelişmiş olduğundan bitkisel nefiste var olan kuvvelere sahip olmakla birlikte başka kuvvelere de sahiptirler.[117] Müellifimiz genel olarak hayvânî kuvvenin mahallinin kalp olduğunu ifade eder. Bu kuvvenin fonksiyonu ise, bedeni ve tüm uzuvları yaşama yani duyular sayesinde hissetmeyi ve hareketi kabule hazırlamaktır.[118] Burada hisle kastettiği ileride açıklanacağı üzere duyulara dayalı idraktir. Hareket ise bedenin hareketini sağlaması itibarıyladır. Bu genel açıklamadan sonra müellif hayvânî nefsi önce müdrike ve muharrike şeklinde iki temel kuvveye ayırır, ardından bölümlerini açıklamaya geçer: [119]

a) Müdrike Kuvvesi: Müellif bu kuvvenin fonksiyonunun, (zâhirden bâtına doğru) idrak etmek olduğunu ifade eder. Bu idrak, beşi zâhirî beşi de bâtınî olmak üzere on hâsse vasıtasıyla gerçekleşir:

a.1) Hâricî kuvvetler: Bu kuvveler beş duyu olarak isimlendirilen kuvvelerdir. Bunlar, görme (bâsıra) kuvvesi, duyma (sâmia) kuvvesi, koklama (şâmme) kuvvesi, tad alma (zâika) kuvvesi, dokunma (lâmise) kuvvesidir. Müneccimbaşı, -İbn Sînâ kadar tafsilatlı olmasa da- diğer ahlâk eserlerinden ve İcî'nin diğer şerhlerinden farklı olarak bu kuvvelerin bedendeki yerlerini ve fonksiyonlarını ayrıntılı olarak anlatır.[120] Bu açıklamalarından müellifin, diğer ahlâk eserlerine de müracaat etmekle birlikte özellikle nefis konusundaki açıklamalarında İbn Sînâ'nın eserlerinden bizzat istifade edip, kaynak olarak müracaat ettiğini ifade edebiliriz.

a.2) Dâhilî kuvveler: Hayvanlarda hâricî duyuların dışında bulunan dâhilî kuvveler teorisi temelde İbn Sînâ'ya aittir. Fazlurrahman'a göre o bu teorisiyle, yani hayvanlarda beş ayrı iç duyunun varlığını savunmasıyla felsefe tarihine özgün bir katkıda bulunmuştur.[121]

---

olduğunu ifade eder. Tafsilatlı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Risâle fî mahiyyeti'l-ışk**, Ahmet Ateş (terc.), (Resailu İbn Sina içinde), İstanbul, 1953, s. 7.

[117] İbn Sînâ'nın tabiriyle bitki gibi aşağı bir forma sahip olmamakla birlikte insan gibi ulvî bir yapıya da sahip değildirler. Bu sebeple nefisler içerisinde hayvan nefis itidali/vasatı temsil eder: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 196.

[118] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 37/18a.

[119] Müellif aslında müdrike ve muharrike kuvvelerini insânî kuvveden sonra ele alır, ancak bu kuvveler insanda var olan temel kuvveler olmakla birlikte, hayvanlarda var olan asıl kuvveler olması, konuyla ilgili yapılan bütün tasniflerde bu şekilde ele alınması itibarıyla biz de burada ele almayı tercih ettik: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b.

[120] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b; Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Şifâ/en-Nefs**, 58-133; İbn Sînâ Şifa'da konuyu ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Buradaki bilgiler Necât isimli eserinde özet bir biçimde yer almaktadır. Müneccimbaşı'nın eserindeki konuyla alakalı açıklamaları, ifade tarzları ve usulü Necât'la örtüşmektedir. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 198-199.

[121] Fazlurrahman, **İbn Sînâ** (M.M Şerif, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde), İstanbul 2000, s. 136.

Dolayısıyla Müneccimbaşı'nın hâricî duyularda olduğu gibi burada da birinci kaynağı yine İbn Sînâ olacaktır.

Bu kısımda insanın yapısı ve buna bağlı olan ahlâkî eylemi açısından önemle üzerinde durmak istediğimiz iki husus mevcuttur. Dâhilî duyular hayvanlarda ve insanlarda ortaktır. Burada altını çizmek istediğimiz birinci husus -özellikle insanlarda ahlâkî davranışın oluşmasında zemin oluşturan- bilginin kaynağının hâricî duyuların dışında başka bir takım algılara da dayanması meselesidir.[122] Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus ise, bu duyuların ve insanda yer alan diğer duyuların, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerle paralel olarak ilerlemekte olduğu meselesidir. Bu kuvvelerden her birinin bir sonraki kuvveye hizmet ettiği hakikatini de burada tekrar etmek isteriz. Dış dünyadaki nesnelerin biçimi dış duyularla algılanmaktadır. Bu biçim dâhilî duyular vasıtasıyla nefse ulaştırılır, böylece biçimlerin mânaları, maksatları idrak edilerek muhafaza edilir. Ardından, bunlardan yola çıkılarak başka bilgilere ulaşılır.

Müneccimbaşı bu kuvvelerin sadece bedendeki yerlerini belirtip kısaca tanımlamakla yetinir. Tûsî ise eserinde daha önce ifade ettiğimiz gibi sadece kuvvelerin isimlerini sayar. Bu hususta ahlâk eserleri içerisinde en fazla bilgi Kınalızâde'de yer almaktadır. Ancak Müneccimbaşı'nın ifadelerinden tanımlarının yine İbn Sînâ kaynaklı olduğu görülmektedir. Müneccimbaşı'nın özetle geçtiği kuvveler hakkındaki muhtasar ifadelerini anlaşılır kılmak maksadıyla İbn Sînâ'nın ve zaman zaman Kınalızâde'nin açıklamalarından istifade etmeyi uygun gördük. Zira nefis ve kuvveleri meselesi Müneccimbaşı'nın ahlâk düşüncesinin belkemiğini olusturmaktadır. Bu mesele tam olarak anlaşılmadan müellifin fert ve toplum ahlâkı hususunda yaptığı açıklamaları anlamak mümkün gözükmemektedir.

a.2.1) Hiss-i müşterek: Dâhilî duyuların ilki olan ortak duyunun yeri beynin ön boşluğudur. Beş duyu ile algılanan sûretler burada toplanır. Nefsin bundan sonraki idrak aşamalarını gerçekleştirmesinde bu sûretler önemlidir. Bütün duyuların merkezi durumunda bulunan bu kuvve, dış duyulardan gelen verileri nesne veya algı (idrak) haline getirir.[123] Kınalızâde, filozofların bu kuvveyi beş ırmağın aktığı havuza benzettiklerini ifade eder.[124] İbn Sînâ'ya göre bizde dokunma duyusu ile görme duyusunu birleştiren, yani dokunulan cisimle görülen cismi idrak eden aynı güç olmasaydı nesneler dünyasında "bu, şu değildir" şeklinde bir ayırım yapamaz ve böyle bir hüküm veremezdik.[125] Dolayısıyla bu kuvve, beş duyu ile

---

[122] Bu hususta İbn Sînâ, varlıkların biçimleri hem dış hem iç duyularla algılanırken mânalarının idrakinin sadece iç duyularla gerçekleştiğini ifade eder: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 201.
[123] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b; Fazlurrahman, **İbn Sînâ**, a.g.e, s. 136.
[124] Kınalızâde, a.g.e, c. I, s. 33.
[125] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 145.

farklı şekillerde algıladığımız bir nesne hakkında tek bir hüküm verme imkânı sağlar. Başka bir ifadeyle beş duyu ile idrak edilen farklı algıları toplayıp tek bir form haline getirir.

a.2.2) Hayal: Beynin ön çıkıntısının gerisinde yer alan bu kuvve, ortak duyunun beş duyudan elde ettiği suretleri kendisinde muhafaza etmektedir.[126] Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu kuvvenin ortak duyudan farklı olarak algılayan değil, algılananı muhafaza eden kuvve olmasıdır. İbn Sînâ *Kitâbu'n-Necât*'ta, bu kuvvenin görevini bir örnek üzerinden şöyle açıklar: "Su sadece iz alabilme gücüne sahiptir ancak onu muhafaza edemez."[127] Su benzetmesinde olduğu gibi, ortak duyu algılanan şekli sadece alma özelliğine sahipken hayal kuvvesi onları muhafaza edebilmektedir. Bu sebeple ortak duyu dış dünyadaki nesnelere ihtiyaç duyarken hayal için onların sûretleri yeterlidir. Bununla birlikte hayal ortak duyudan gelen bu sûretleri sadece korumakla görevlidir, onlar hakkında herhangi bir hüküm vermek onun görevi değildir.[128] Kınalızâde, hayalin ortak duyunun koruyucusu olduğunu, insanın en yakın akrabalarını bile onun sayesinde tanıdığını ifade eder.[129] Bu kuvve de diğerlerinde olduğu gibi, bir sonraki kuvveye de hizmet etmektedir.

a.2.3) Mütehayyile Kuvvesi: Müneccimbaşı hayal kuvvesine mütehayyile de denildiğini ifade eder. Ancak mütehayyilenin hayalle birlikte hareket etmekle beraber fonksiyonu sebebiyle başlı başına bir kuvve olması itibarıyla onu, burada ayrı bir kuvve olarak ele almayı tercih ettik. Bunu tercihimizin bir diğer sebebi de bu kuvvenin hayvan ve insanlarda farklı şekillerde idraki sağlamasıdır. Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan mütehayyile kuvvesini, hayal kuvvesinden -vazifesi itibarıyla- ayrı bir kuvve olarak ele alan Müneccimbaşı'nın bu hususta da kaynağı İbn Sînâ'dır. Müneccimbaşı bu kuvveyi, hayal ve hafıza[130] kuvvesinin muhafaza ettiği sûretleri tafsîl ve terkîb eden kuvve olarak tanımlar. Yani bu sûretlerin bazılarını birbirleriyle birleştirirken bazılarını da seçerek birbirinden ayırır. Bu kuvve sayesinde nefis, duyu organlarının algıladığı nesnelerin biçimlerinden farklı şeyler tahayyül edilebilir.

Bu kuvve, hayal ve hafıza kuvvesindeki mâna ve sûretlerden yola çıkarak bu mâna ve sûretlere benzer yahut yeni sûret ve mânalar üretir. Meselâ, altın ve dağ imgesi birleştirilerek "altın dağ" imgesi oluşturulabilir. Benzer şekilde uçan kanatlı bir insan tahayyül edebileceği

---

[126] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b.
[127] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, Macid Fahri (tahk.), Beyrut, 1985, s. 201.
[128] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 147.
[129] Kınalızâde, a.g.e, c. I, s. 34.
[130] Müneccimbaşı burada mütehayyile için hayal ve hafıza kuvvetinde bulunan suretleri tafsil ve terkip eder, ifadesini kullanır: Müneccimbaşı Şerhi, s. 38/18b. Ancak İbn Sînâ'da mütehayyile kuvvesi sadece hayal kuvvesindeki sûretleri terkip ve tafsil eden kuvve şeklinde açıklanır: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 202. Müneccimbaşı burada olduğu gibi kuvveleri tasnif ederken zaman zaman kendine özgü tasniflerde bulunmaktadır.

gibi, kurt ile kuzu arasındaki düşmanlık ve nefret yerine dostluk ve sevgiyi tahayyül edebilir.[131] Bu kuvve, hayvan tarafından kullanılırsa tahayyül şeklinde basit bir seviyede kalır. Ancak insan tarafından kullanılırsa akılla birlikte amel edeceği için tefekkür seviyesinde gerçekleşir. Bu ifadeyi İbn Sînâ'nın cümleleriyle yeniden ele alacak olursak, birleştirme ve ayırma işlemini yapan bu kuvve, vehim gücü kullanırsa mütehayyile, akıl kuvvesi kullanırsa müfekkire adını alır. Fazlurrahman insandaki bu melekenin akıl tarafından işgal edildiğini ifade etmektedir. Ancak bu şekilde hayal gücünün tedbirli olması ve pratik akla kaynaklık etmesi mümkün olabilmektedir.[132] İnsandaki sanatsal, yaratıcı düşüncenin merkezi de burasıdır.[133] Bu yönüyle insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir özellik olan mütehayyile kuvvesi, insan için pratik aklın merkezidir.

a.2.4) Vehim kuvvesi: Müellifin vâhime diye de ifade ettiği bu kuvve, beynin orta boşluğunda bulunur. Bu kuvve, duyularla elde edilen cismânî suretlerden (duyularla idrak edilemeyen) cüz'î mânaları idrak eder.[134] Buna örnek olarak İbn Sînâ, "kurttan sakınılır", "çocuk sevilir" hükmünü verenin vehim kuvvesi olduğunu söyler.[135] Yani bu kuvve, mevcut nesneler hakkında onlardan yola çıkarak "doğru-yanlış, yararlı-zararlı, lezzetli-elîm" şeklinde sonuçlara vardıracak çıkarımlara götürür. Bu açıklamalardan yola çıkarak şunu ifade edebiliriz ki dış duyular cismânî sûretleri, vehim gücü de bu sûretlerin içerdiği mânaları idrak eder.

İbn Sînâ, vehim gücünün, tabiî varlıklara benzeterek metafizik varlıklar konusunda, yaptığı kıyaslara "muğâlata" denildiğini ifade eder. Bu, onun var olan her şeyi, dış duyularla idrak edilen şeylerin sûretinde tasavvur etmek istemesinden kaynaklanıyor olabilir. Bu yönüyle vehim gücünün fıtratına güvenilemez.[136] İbn Sînâ'ya göre metafizik alanda güvenilmeyen vehim gücüne ahlâk alanında da güvenilmez. Vehim gücünün bilgilerine (vehmiyyât) güvenilerek ahlâkî davranışta bulunmamak gerekir. Vehim gücü hayvanlar için en yüksek idrak seviyesidir. Onlar bu güçlerine uyarak hareket edebilirler. Ancak insanlar bunu yaparlarsa hayvanlar (behîmî) seviyesinde görülürler. Bu sebeple insanın vehim gücünü değil, akıl gücünü tercih etmesi gerekir.[137] Vehim gücüne de akıl gücünün denetiminde itibar etmek gerekir. Zira ileride görüleceği üzere bu kuvvelerin elde ettiği veriler insan için akıl

---

[131] Kuşpınar, a.g.e, s. 38; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s.135.
[132] Fazlurrahman, a.g.e, s. 136; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s.1157-158.
[133] Durusoy, a.g.e, s. 116; İbn Sînâ, **Risâle fi'l-Işk**, s. 9.
[134] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b.
[135] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 36-37. Fazlurrahman, Batı'ya "vis estimativa: tahmin kudreti" şeklinde geçen vehim doktrininin İbn Sînâ teorisinde en orijinal unsur olduğunu ifade eder: Fazlurrahman, a.g.e, s. 136.
[136] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 201. Durusoy, a.g.e, s.119-120.
[137] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 162.

kuvvesine hizmet etmektedir. Ahlâkî davranış aklın, bu kuvvelerin verilerini tedbir etmesiyle ortaya çıkmaktadır.

a.2.5) Hafıza: Vehim kuvvesinin idrak ettiği cüz'î mânaları (gerektiğinde hatırlamak üzere) depo gibi muhafaza eder. Yeri, beyin boşluğunun gerisindedir.[138] Bu kuvvenin vehim kuvvesiyle ilgisi hayal kuvvesinin ortak duyu ile olan ilgisi gibidir[139].

İbn Sînâ bu kuvveye vehim gücünün idrak ettiği mânaları saklayıp koruması bakımından hâfıza, gerektiği zaman tekrar iade ettiği için hatırlama (müzekkire) kuvvesi demektedir. Düşünürümüze göre hatırlama gücü (zikr) hem insanda hem de diğer canlılarda mevcuttur. Ancak onun tezekkür terimiyle ifade ettiği "iradeli hatırlama" yalnızca insanlarda bulunmaktadır. İradeli hatırlama, dış ve iç idrak güçlerinin idrak ettiği şeylerden başka şeylere *geçmek*tir (intikal). Bu bakımdan bu şekilde bir hatırlama, öğrenmeye benzer. Zira öğrenme de bilinenden (malum) bilinmeyene (meçhul) bir sıçramadır (intikal).[140] İbn Sînâ'nın burada ifade ettiği hatırlama insana has olup, ileride göreceğimiz insânî nefsin faaliyetlerine hizmet eden bir kuvvedir.

Müdrike kuvvesinin amel edişini Müneccimbaşı'nın ifadelerinden yola çıkarak kısaca özetleyecek olursak; nesnelerle muhatap olan duyuların algısı, ortak duyuda sûretler şeklinde idrak edilip hayal kuvvesine iletilerek burada muhafaza edilir. Vehim kuvvesinin mütehayyile vasıtasıyla bu sûretlerden algıladığı mânaları da hafıza kuvvesi muhafaza eder. Dikkat edilirse vehim kuvvesi sûretlerin, hafıza kuvvesi mânaların deposu görevindedir. Tüm bu idrak güçleri görüldüğü üzere vehim gücüne hizmet etmektedir. Dolayısıyla bu güçlerin hepsi aslında tek bir güçtür ya da başka bir ifadeyle tek bir güç şeklinde çalışırlar ve işlevlerinden dolayı değişik isimler alırlar. Burada müellif sürekli olarak şu meselenin altını çizmektedir ki, tüm bu idrak güçleri buraya kadar cüz'îlerin sûretlerini ve mânalarını algılayabilmektedir. Küllîlerin idraki ise insânî nefiste söz konusu olacaktır. Yani bu tür bir idrak ancak insanlara hastır.

b) Muharrike Kuvvesi: Nefsin hareket ettirici gücü olan muharrike kuvvesini müellif İbn Sînâ'da olduğu gibi "bâise" ve "fâile" kuvvesi şeklinde ikiye ayırır. Bâise gücü de, "şeheviyye" ve "gadabiyye" şeklinde ikiye ayrılıp şeheviyyenin mahalli karaciğer, gadabiyye'nin ise kalptir. Fâilenin mahalli ise, uzuvlardaki kaslardır.[141] Müneccimbaşı bu

---

[138] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 37, 148-149.
[139] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 202.
[140] Ali Durusoy, a.g.e, s. 122-123.
[141] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b; İbn Sînâ, bâise gücünü "nüzûiyye" ve "şevkiyye" şeklinde ikiye ayırır, her iki güç de genel olarak motivasyonu sağlayan güçlerdir. Öfke ve şehvet gücü ise, şevkiyyenin bölümleri olarak ele alınır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 33. Kınalızâde de Tûsî'nin tasnifini esas almıştır. Müneccimbaşı'nın bu tasnifi kendisine hastır.

kuvvelerin sadece bulundukları yeri ifade eder, bunların açıklamasını ise insânî nefsin muharrik gücü sayılan amelî kuvveyi anlatırken ele alır. Tûsî ise, bu kuvveyi sadece şeheviye ve gadabiyye şeklinde ayırıma tabî tutar.[142]Bu karşılaştırmadan yola çıkarak bu konuda da Müneccimbaşı'nın birincil kaynağının İbn Sînâ olduğunu, bununla birlikte kendisine has tasarruflarda da bulunduğunu görmekteyiz.

Müneccimbaşı'nın sisteminde ahlâkî eylem açısından oldukça önemli olan *irade* ve *idrak* kavramlarına açıklık getirmek üzere müellifin tasnifinde merkeze aldığı İbn Sînâ'yı esas alarak bu kuvveleri kısaca açıklamak istiyoruz. Bâise kuvvesi; hazza yönelme (şeheviyye) ve istenmeyen şeyden, elemden kaçınma (gazabiyye) şeklinde hareket için gerekli iradeyi/motivasyonu sağlayan güçtür. Şehvânî kuvve, lezzetli ve yararlı olarak tahayyül edilen şeyleri isteyen, canlıları yahut insan nefsini onlara doğru yaklaştırmak isteyen kuvvedir. Gazabî kuvve ise, zarar ve elem veren şeyleri kovmak, onlardan korunmak için onlara karşı üstün gelmeyi ve bu yönde nefsin bedeni hareket ettirmesini isteyen güçtür. Bu kuvvelerin irade ettiği şeyi eyleme geçirmeyi sağlayan fâile kuvvesi ise, beyinden sinirler vasıtasıyla kaslara ulaşan onları kasarak veya gevşeterek uzuvları ve bedeni harekete geçiren güçtür.[143] İstemek ya da terk etmek şeklinde ortaya çıkan irade, hayvanlarda hissî idrak, insanlarda hem hissî hem de aklî idrak neticesinde gerçekleşir.[144] Şâyet insan tamamen hissi idraklerle eyleme yöneliyorsa bu onun -ahlâkî davranış açısından- behîmî seviyede kaldığını gösterir. Bu açıklamalardan sonra altını çizmek istediğimiz husus şudur ki, idrak güçleri ile irade güçleri arasında sürekli bir irtibat vardır. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki hareket amaç değildir, iradeye sevk eden idrakin gerçekleşmesi için gereklidir.

Hayvânî nefsin idrak kuvvesi ile hareket ettirici kuvvesi arasında bir ilişki vardır. Muharrike kuvvesinin fiili gerçekleştirmesi, idrak kuvvesinin o fiilin yapılmasını isteyip istememesine bağlıdır. Bu karar iradeye, irade de organların hareketine sebep olur ve böylece fiil meydana gelir.

3. İnsânî Nefis (en-Nefsu'l-İnsâniyye): Müneccimbaşı, buraya kadar görmüş olduğumuz kuvvelerde duyulara dayalı cüz'î bir idrak ve bu idrake dayalı hareketten bahsetmekteydi. İnsânî nefiste ise gerek bu kuvvelerden gelen bilgilerin işlenmesiyle gerekse doğrudan metafizik âlemle farklı şekillerde irtibat kurularak küllî bilgileri idrak ve bu idrake dayalı ahlâkî değer taşıyan hareket ya da eylem meselelerini ele almaktadır. Müellif, nefsânî ruh da dediği bu kuvvenin mahallinin, beyin; fiilinin ise, bedene ve uzuvlara hareket ve his

[142] Tûsî, a.g.e, terc. s. 36.
[143] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 33, 172-173.
[144] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 184.

vermek olduğunu ifade eder.[145] Burada artık sadece insana has olan düşünme eylemine dayalı hareket ve idrak söz konusudur.

Müneccimbaşı, bu kısmı ele alırken daha fazla açıklama yapmaz. Ancak nefis konusuna ilk giriş yaptığı yerde nefsin kemâlâtı elde etmesi için gerekli olan isti'dâdın, düşünce ve amelle olacağını ifade eder. Burada kemâlât söz konusu olduğunda kastettiği nefis, insânî nefistir. Bunun için nefse iki cismanî alet verildiğini: Bunların da nazariyye ve ameliyye kuvveleri olduğunu ifade eder. Bu iki kuvve aynı zamanda insanın her iki âleme yönelik taraflarını da belirtir.[146] Biri insanın bedeniyle alakalı, onu kontrol ve idare eden eyleme yetisi, diğeri ise ilâhî varlıklarla irtibat kurmasını sağlayan bilme yetisidir.[147] İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, nefsin fizik ötesi âlemle ilişkisini düzenleyen gücü "nazarî", fizik âlemle ilişkisini düzenleyen gücü de "amelî" akıl gücü denilir.[148] Her iki kuvve birlikte hareket ettiğinde insan ahlâkî açıdan kemâle ulaşabilmektedir.

İnsânî nefse ait bu iki kuvve aynı zamanda insanın nazarî ve amelî hikmeti anlamaya yönelik iki yönünü de ifade eder. Bu açıdan tekrar edecek olursak hikmet, insan nefsi için varlık hakkında gerekli bilgiyi, fiilleri için de hangi amellerin gerekli ve iyi olduğunu öğreten nazarî bir sanattır. Varlık âleminde akleden bir âlim olarak insan bu sanat sayesinde kemâle ulaşır ve böylelikle ahiret saadetini de elde eder.[149] İnsanın bu iki yönü onu hem bitki ve hayvan gibi diğer canlılardan, hem de sırf nûrânî cevherler olan meleklerden ayırmaktadır.

Burada müellifin ifadelerinden yola çıkarak dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus da, nefsin daha önce ifade ettiği nebâtî ve hayvânî kuvvelerine ait beslenme, büyüme, üreme, duyulara dayalı idrak ve hareket gibi kuvveleri ahlâkî eylem açısından bir anlam ifade etmezken, aynı kuvveler insânî nefis söz konusu olduğunda bilgi ve buna bağlı iradeye dayalı ölçü süzgecinden geçtiğinde ahlâkî açıdan değer ifade eden birer isti'dat haline gelmektedirler. Zira bu bilginin bir yönü bu âleme bakarken diğer yönü ulvî âlemlere dönüktür.

a) Nazariyye (müfekkire) kuvvesi: Nefsin eylemeye yönelik olan amelî aklının aksine nazarî akıl bilmeye yöneliktir. Müellif nazarî aklı, daha önce ifade ettiğimiz nazarî hikmetle irtibat kurarak; "dış dünyada nefsin faaliyet ve iradesine bağlı olmaksızın var olan küllî

---

[145] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 38/18b.

[146] Çalışmamız boyunca insanın kuvvelerini, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerle paralel olarak ele alma gayretimizin altını bir kez daha çizmek isteriz. Bu husus insanın alemdeki konumunu doğru tespit edebilmek, buna bağlı olarak ahlâkî eylemin değerini belirleyebilmek açısından son derece önem arzetmektedir.

[147] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 3/2a.

[148] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 37-38.

[149] Kuşpınar, a.g.e, s. 48.

mahiyetleri idrak etmeyi sağlayan akıl" olarak tanımlar.[150] Bu kuvveye ait ele alınan diğer tanımlar da dikkat edildiğinde öne çıkan hususun nazarî aklın küllî mahiyetleri idrak eden kuvve olmasıdır. Müneccimbaşı, nazarî kuvveye kuvve-i müdrike, âkıle, âlime ve nazariyye dendiğini, tüm bunlarla müfekkire kuvvesinin kastedildiğini ifade eder. Onun bedendeki yerinin beynin ortasındaki bir boşluk olduğunu belirtir. İbn Sînâ nazarî kuvveyle ilgili olarak nefsin bilmekle ilgili bu fiiline "akıl", bu fiili ortaya koyan güce ise, "nazarî akıl" demektedir. Ona göre tümel bilgiler'in (suveru'l-külliyye el-mücerrede) mahalli burasıdır.[151]

İnsânî nefs konusunun girişinde de ifade ettiğimiz gibi Müneccimbaşı'nın buraya kadar incelediği kuvveler maddeden tam olarak tecrid edilememiş şey'lerin sûretlerini idrak edebilirken, nazarî akıl bu tecridi tam olarak yapabilmektedir. Başka bir ifade ile diğer kuvveler cüz'îlerin bilgisini verirken; nazarî kuvve küllîlerin bilgisini vermektedir. Akıl gücünün idrakine konu olan sûretler özü itibarıyla mücerretse akıl bunları kolayca idrak eder. Ancak aklın idrakine konu olan sûret, maddî veya madde ile beraber bulunuyorsa akıl gücü onu maddeye ilişkin özelliklerinden soyutlayarak idrak eder. Böylece akıl gücü, diğer duyuların idrak etmiş olduğu sûretleri belli bir işlemden geçirerek idrak etmiş olur.[152]

Burada Müneccimbaşı'nın ve diğer ahlâk eseri müelliflerinin de değinmediği önemli bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Nazarî akıl kuvvesi küllîleri nasıl kavrayacak? İbn Sînâ bu konuyu aklî mertebeleri açıklarken ifade etmektedir. Nazarî kuvve ma'kuller karşısında ya kuvve halinde "bilkuvve" ya da fiil halinde "bilfiil" bulunur. Kuvve halinde sırf potansiyel bir yetenekken dış dünyayı algılama sürecinde nesnelerle muhatap ola ola öğrenme ile birlikte fiil haline gelmektedir. Bu aşamalardan geçerek küllîleri kavrayabilen akıl, bunlardan yeni bilgiler üretebilir hale de gelmiş olmaktadır.[153] Diğer ahlâk eserlerinden daha kapsamlı bir biçimde konuları inceleyen, özellikle nefis meselesini farklı boyutlarıyla ele alıp tartışan Müneccimbaşı'nın bu hususa hiç değinmemesini büyük bir eksiklik olarak görmekteyiz. Bu mesele faal aklın idrake etkisini açıklamak için önemli bir zemin

---

[150] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 3/2b. Kınalızâde de benzer bir vurguyla bu kuvveyi, "hikmet-i nazarî cihetinden âlim olan kuvvedir" şeklinde tanımlar: Kınalızâde, a.g.e, c. I, s. 35. Tûsi ise, bu kuvvenin varlıkların hakikatlerinin, akledilirlerin bilgisine ulaştırdığını ifade ederek benzer bir tanım yapar: Tûsî, a.g.e, terc. s. 36.
[151] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 185-186.
[152] İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 50-53.
[153] İbn Sînâ, Kindî ve Farabî'de de benzer şekilde ele alınan aklî mertebeleri; bilkuvve, bilmeleke, bilfiil, müstefâd akıl şeklinde sınıflandırır. Müstefâd akıl meselesinde faal akıl ve ittisal meselelerine de değinir. İdrak esnasındaki tecrid (soyutlama) hadisesi faal aklın aydınlatmasıyla en son noktada mümkün olmaktadır. Bu nefis için bir yetkinlik (kemâl)tir. Faal akıl konusunu ele alırken aynı zamanda idrakin sadece düşünmekle olmadığı, düşünmenin nefsi, faal akıldan gelecek ışığı almaya hazırladığını da ifade eder. Ancak nefis bedenle birlikte bulunması sebebiyle bu ışığı almak için düşünmek durumundadır. Bununla birlikte insan düşünerek faal akılla ittisal edeceği gibi düşünmeksizin de bunu yapabilir. Müellif bu yeteneğe sezgi (hads, el-aklu'l-kudsî) adını vermektedir.
Burada şerhimizde ele alınmadığı için bu konuya kısaca değinmekle yetiniyoruz. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 204; İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 208, 219.

oluşturmaktadır. Sezgiye dayalı bilgiyi her fırsatta tekrarlayan müellifin buna zemin oluşturan temel bir hususa hiç dikkat çekmemesi ilginçtir. Burada müellifin eserinin sistemini kurarken birinci derecede ahlâk eserlerini esas aldığını ifade ederek bunun sebepleri hususundaki değerlendirmelerimizi eserimizin son bölümüne bırakmanın uygun olacağını düşünmekteyiz

b) Ameliyye Kuvvesi: Bu kuvve insan bedeninin hareket ilkesi olup bedeni belirli fiilleri yapmaya teşvik eder. Müellif, amelî kuvveyi, "nefsin faaliyetlerine bağlı olan küllî mahiyetleri idrak etmeyi sağlayan kuvve"[154] olarak tanımlar. Bu kuvve güzel ahlâk ve salih amelleri kötü ahlâk ve çirkin amelden ayırıp hangi davranışları yapmanın kemal ve mutluluğa, hangi davranışları yapmanın eksiklik ve kötülüğe sebep olduğunu idrak etmemizi sağlar. Nazarî kuvvenin tefekkür ettiği şeylerin bedendeki tezahürü yani etkisi, eyleme dönüşmesi bu kuvve ile gerçekleşir.

Müellif; "muharrike[155], âmile, ameliyye" diye de isimlendirildiğini ifade ettiği bu kuvveyi "bâise" ve "fâile" şeklinde ikiye ayırır. Muharrike kuvvesinde ifade ettiğimiz gibi bu tasnifte müellifin kaynağı –Kınalızâde ve Tûsî'den farklı olarak- İbn Sînâ'dır.

b.1) Bâise Kuvvesi: Bâise gücüne nüzûiyye de denir, şeheviye ve gadabiyye şeklinde ikiye ayrılır. Şeheviye gücü yararlı şeyleri istemeyi, gadabiyye gücü de zararlı şeyleri defetmeyi sağlar. Şeheviye gücünün vücuttaki yeri karaciğer, diğerinin ise kalptir.[156] Bu kuvve hazza yönelme ve elemden kaçınma motivasyonlarıyla bir sonraki kuvveyi eyleme teşvik eder. Başka bir ifadeyle nefsin *irade etme* yeteneğidir.

b.2) Fâile Kuvvesi: Müellif bu kuvvenin hareket eden organlar ve sinirlerde bulunduğunu ve organların hareketini sağladığını ifade eder.[157] Yani bâise gücünden gelen motivasyonu/iradeyi eyleme yönlendirir. Kas ve sinir sistemindeki organik faaliyetleri yönetir.

Buraya kadar anlatılanlarla ilişkili olarak İbn Sina'nın ameli akıl gücüne üç açıdan bakılabileceği yönündeki tezini de hatırlatmak gerekir. Zira ona göre;

---

[154] Müneccimbaşı Şerhi, s. 3/2b. Kınalızâde ise bu kuvveyi hikmetle irtibatlandırarak, "hikmet-i amelî cihetinden âlim olan kuvvedir" şeklinde tanımlar. Tûsî de benzer ifadelerle bu kuvveyi, iyi ve kötü fiilleri ayırt etmeyi, hayatı düzenleyen sanatların ortaya çıkarılmasını sağlayan kuvve olarak tanımlar: Kınalızâde, a.g.e, c. I, s. 35; Tûsî, a.g.e, terc.s. 36.

[155] Müellif amelî kuvveye muharrike de derken daha önce ifade ettiğimiz nefsin muharrik güçleri ile arasındaki ilişkiye de dikkat çekmiş olmaktadır. Her ikisi de bedeni harekete geçiren güçlerdir. Bu kuvvette istemek ya da terk etmek şeklinde ortaya çıkan irade, hayvanlarda hissî idrak neticesinde gerçekleştiği için muharrik güç, insanlarda hem hissî hem de aklî idrak neticesinde gerçekleştiği için amelî akıl gücü şeklinde ifade edilmektedir. Temelde her ikisi de bedenin hareketini sağlamaktadır. Bu hususta müellifin takip ettiği sınıflamayı esas almayı uygun gördük.

[156] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 3/2b.

[157] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 3/2b.

a) Nefsin irade gücüne (el-kuvvetü'n-nüzûiyye) bağlı olarak onda oluşan utanma, kızarma, korkma ve benzeri karakterler (hey'et) ve bunların sonucu insanın etki (fiil) ve tepki (infial) de bulunması gibi nefsânî haller amelî kuvveye aittir.

b) Nefsin mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili yasaları çıkarması, insana ait sanatları ortaya koyması, ilmî keşifler yapması amelî kuvveyle gerçekleşir.

c) Bir şeyin yararlı-zararlı, güzel-çirkin, iyi-kötü olduğunun belirlenmesi de amelî akla aittir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi amelî kuvve bu yargıların temel ilkelerini nazarî kuvveden almaktadır.[158]

Amelî kuvve hakkında genel tanımlamalarla yetinen Müneccimbaşı, bu kuvvenin ahlâkî eylemin ortaya çıkışındaki rolünü pratik olarak açıklamaz. Bu hususa açıklık getirmek üzere yine müellifin bu meseledeki kaynağı İbn Sînâ'ya müracaat etmek gerekir. Bu kuvvenin insan bedeninin hareketinin ilkesini oluşturduğunu ve insanı eyleme teşvik ettiğini ifade etmiştik. İbn Sînâ amelî kuvvenin, nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme (tanzim) yeteneği olduğunu ifade eder. Bedende veya bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiiller amelî akıl gücünden doğarlar.[159] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi amelî kuvvenin bedeni denetlemesinin ve onu harekete teşvik etmesinin nazarî akıl gücünden aldığı değer yargılarına göre gerçekleşmesi gerekir. Amelî kuvve, bu şekilde nazarî aklın rehberliğinde bedeni yönlendirirse, kendisinde bedenî güçlerden dolayı bedene bağımlılık karakteri oluşmaz, böylece kötü ahlâk sahibi olmaz. Bu durumda nefsin fizik âlemle ilişkisini düzenleyen amelî kuvvenin görevi, bedenin yönetimidir (siyaset).[160] Manevî bir cevher olan nefsin, fizik âlemle ilişkisinden ahlâkî davranış neş'et eder. Şâyet amelî kuvve nazarî aklın denetiminde hareket ederse yani bedeni ona göre yönlendirirse güzel ahlâk ortaya çıkar. Zira, amelî akıl herhangi bir şeye ya da eyleme güzel ya da çirkin vasfını nazarî aklın rehberliğinde verir. Bunun neticesinde o şeyi isteme ya da uzak durma şeklindeki irade ortaya çıkar.

Amelî aklın bedeni harekete geçirmesini İbn Sînâ, daha önceki kuvveleri de birbirine etkileri açısından sıralayarak dört yargı üzerinden açıklar: "Hissî, tahayyülî, vehmî, nazarî ve amelî yargı".[161] Bu bağlamda İbn Sînâ, nefsin kuvvelerini eyleme sevketme açısından şu şekilde sıralamış olmaktadır:

1) Vehim ve hayal gücü eylemle ilgili cüz'î bilgiyi belirler.

---

158 Durusoy, a.g.e, s. 149, İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 37-38.
159 İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 184-186.
160 İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 38.
161 İbn Sînâ, **Şifâ/Nefs**, s. 185.

2) Şehvet ve gazap güçleri vehim ile hayal gücünün belirlediği şeyi isteyip istememe(irade)yi belirler.
3) Amelî akıl gücü nazarî akıl gücünden yardım alarak güzel-çirkin, iyi-kötü, yararlı-zararlı olması bakımından eylemin değerini belirler.
4) Bütün bunları kapsayan irade gücü (el-kuvvetü'l-icmâiyye) de kesin kararını vererek bedeni harekete geçirir veya geçirmez.[162]

Nefsin kuvveleri meselesinde İslam filozoflarının müdrike, bâise ve fâile şeklinde yaptıkları üçlü tasnif Platon'a aittir. Platon, insanda akleden, öfkelenen ve isteyen olmak üzere üç nefsin bulunduğunu ifade eder. O da akleden nefsin beyinde, öfkelenen nefsin kalpte, isteyen nefsin de karaciğerde olduğunu söyler. Ayrıca ona göre insanın idealar âleminden gelen akıllı nefsi diğer iki nefsi denetlemelidir.[163] Burada nefisle kastedilen elbette insânî nefistir. Müneccimbaşı bu tasnifi yaparken bu durumu ifade edecek şekilde; "nefsin (tasavvur, irade, kudret gibi) ihtiyârî fiillerinde kendisinden yardım istediği bedene ait aletler üçtür" şeklinde bir açıklama yapar. Nefsin kuvvelerini şerh ederken ilk olarak bu tasnife işaret eden üçlü sınıflamayla başlar. Bunlar; müdrike, bâise ve fâile kuvveleridir. Müdrike kuvvesinin nefsin tasavvuru gerçekleştirmesini, bâise kuvvesinin bir fiilin diğerine tercih edilmesini, fâile kuvvesinin ise kasların ve dolayısıyla organların hareketini sağladığını ifade eder.[164] Müneccimbaşı gerek Platon'a ait bu sınıflamayı gerekse konunun başında ele aldığımız Aristo'nun tasnifini İbn Sînâ ve ahlâk eserleri üzerinden eserine alıp değerlendirmiştir. Doğrudan Grek felsefesine atıf yaptığına dair bu bölümde de herhangi bir ize rastlamadık.

Müneccimbaşı konunun sonunda nefsin kuvvelerini tasavvuftaki nefis mertebeleriyle irtibatlandırarak bir değerlendirme yapar. İnsani nefsin eğer faziletli bir hale gelirse nefs-i mutmainne adını alacağını ifade eder. Diğer iki nefisten biri olan nebâtî nefis ise duruma göre şeheviye, emmâre, behîme isimlerini alır. Hayvânî nefis ise, gadabiyye, seb'iyye, levvâme

---

[162] Durusoy, a.g.e, s. 185.

[163] Eflatun, **Devlet**, s. IV/436a,445e; **Timaios**, 69d-e,70a-e,71d; İbn Miskeveyh de nefsin kuvveleri hususunda sadece bu üç kuvveyi zikrederek kısaca tanımlamakla yetinir. Faziletler ve reziletler meselesine giriş yaparken ele aldığı tasnifte diğer iki kuvvenin müdrikeye tabî olmasıyla faziletli davranışın ortaya çıkacağını ifade eder. İbn Miskeveyh, a.g.e, (Beyrut 1985), s. 13-14, terc. s. 22.

[164] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 36/18a. İcî şârihlerinden Kirmânî de eserinde nefsin kuvvelerini "nutk, gazap ve şehvet" şeklinde ifade ederek bu sınıflamayı benimser, diğer tasnife değinmez. Bu konuyu ahlâkî faziletler ve reziletlere giriş sadedinde ele alır: Kirmânî, a.g.e, s. 5b. Taşköprîzâde de aynı tasnifi -İbn Miskeveyh'teki ifadelerle- müdrike (melekî nefis), gadabiyye (seb'î nefis), şeheviyye (behîmî nefis) şeklinde yapar. Kirmânî'de olduğu gibi fazilet ve reziletler konusunda giriş mahiyetinde mesele ele alınır. Kısaca tanımlanıp bedendeki yerinin belirtilmesiyle iktifa eder. Ayrıca insânî nefsin, nazarî (makulleri idrak eden) ve amelî (bedeni davranışa sevkeden) nefs şeklinde tasnifine de kısaca tanımlayarak değinir: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 3b. Her iki şerh de Müneccimbaşı'nınkine kıyasla çok muhtasar kalmaktadır. Bu meselede Aristo'ya ait üçlü nefis taksimine hiç girilmez. Sadece Platon'a ait taksim, kısaca tanımlar verilerek geçilir. Bu meselede her ikisinin de kaynağının İbn Miskeveyh olduğu görülmektedir.

isimlerini alır.[165] Burada müellif, Meşşâîler'den farklı olarak İşrâkîler'in insan nefsinin tekâmülünde her üç nefsin de aşama aşama insan için söz konusu olduğunu belirttiklerini ifade eder. Bu hususta "Şeyh İşârât'ında insan nefsinin olgunlaşma sürecinde nev'î suretlerin mertebelerini yani her üç nefsi de evreler halinde nasıl yaşadığını ele alır" diyerek İbn Sina'nın *İşârât*'ından iktibas yapar:

> "İnsan nefsi yanmaya müsait bir odun gibidir. Ateşe yaklaştırıldığında onda ateşin bazı izleri görülmeye başlar, bu nebâtî nefis mertebesidir. Bir süre sonra henüz tutuşmasa da ateşin yanıcı özelliği onda iyice belirmeye başlar, bu da hayvânî nefis aşamasıdır. Ardından ateşin yanma etkisi tamamen belirince onda tutuşma ve bununla birlikte aydınlanma ortaya çıkar ki bu da nefs-i nâtıkadır." [166]

Burada Müneccimbaşı'nın meseleyi ele alırken İşrâkîler'i Meşşâiler'in karşısına koyarak kendi görüşünü İşrâkîler safında ele alışına örnek olarak dikkat çekmek isteriz. Ayrıca İşrâkîler'in görüşlerine kaynak olarak İbn Sînâ'nın eserinden iktibas yapması da ilginçtir. Ahlâk felsefesi ile ilgili meselelerde müellif İşrâkî çizgiyi esas almakta bir beis görmez. Bu durumu tasavvufî meşrebine karşı bir durum görmediğini meselelerin sonunda yaptığı buna benzer değerlendirmelerinden yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz.

III. AHLÂKÎ FAZÎLETLER VE REZÎLETLER

Ahlâkî davranışın zeminini oluşturan nefs teorisini özelde İbn Sînâ'yı merkeze alarak genelde de kendisine kadar gelen birikimi değerlendirmeye tabi tutarak açıkladıktan sonra müellif, buna bağlı olarak ortaya çıkan iyi ve kötü davranışları incelemeye geçmiştir. Bu davranışların kişide ortaya çıkması ve yerleşmesi, iyi olanların muhafaza edilip kötü olanların bertaraf edilmesi meselesi eserde oldukça geniş yer tutar. Aslında bir ahlâk eserinde fert ahlâkı söz konusu olduğunda en son aşamada ele alınacak olan kısım ahlâkî faziletler ve reziletler meselesidir. Buraya kadar olan kısım bu davranışların oluşmasını sağlayan insanın genel yapısını açıklamak noktasında önemlidir. Ardından ahlâkî eylem ve bunun değeri meselesi gelmektedir.

Meselenin başında Müneccimbaşı'nın şerhine olan etkilerini anlamak maksadıyla bu konuyla ilgili literatürü gözden geçirdiğimizde yine ilk olarak İbn Sînâ ile karşılaşıyoruz. Nefis teorisi üzerinden sistemi kuran İbn Sînâ, faziletler hususunda da temel ilkeleri ortaya koymuştur. İnsanın, donanmış olduğu rûhî melekelerle saadete kavuşabilmesi için fazilete

---

[165] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 40/19b.

[166] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 40/19b. İbn Sînâ İşârât'ın ikinci cildinde nefsin kuvvelerini ele aldıktan sonra, dördüncü cildini "Makâmâtü'l-ârifîn" başlığıyla nefsin mertebeleri, aydınlanma ve riyazet meselelerine ayırmaktadır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için özellikle bkz: İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât** (el-İlahiyyat ve't-Tasavvuf), Süleyman Dünya(thk.), Kahire, 1958, c. II, s. 387; c. IV, s. 86-109-113-125.

yönelmesi gerekmektedir. Çünkü her ruhî melekeye bir fazilet tekabül etmektedir. Dünya ve ahiret saadetini kazanmak isteyenler bir yandan ihsâu'l-ulûm ile ilgili kitaplarda gayeleri belirtilen ilimlerle teorik aklı işlevsel hale getirirken; öte yandan faziletleri kazanarak pratik aklı mükemmelleştirmelidir.[167] İbn Sînâ'nın kurduğu bu zemin üzerine ahlâkî faziletleri ayrıntılı olarak ele alan ilk düşünür İbn Miskeveyh olmuştur. Onu bir adım daha öteye götüren, faziletler ve reziletleri en ayrıntılı haliyle kavramsallaştırarak sistematize eden ise, Tûsî'dir. Devvânî de kendine has tasavvufî bakış açısıyla bu hususu zenginleştirerek Tûsî'nin oluşturmuş olduğu sistematiği takip eder. Yine Gazzâlî de, kendine has usulüyle eserlerinin farklı bölümlerinde bu meseleleri ele almaktadır. Müneccimbaşı bu bölümde faziletleri örneklendirirken pek çok yerde Gazzâlî'ye müracaat etmektedir.

Bu bölümde ayrıntılı olarak görüleceği üzere Müneccimbaşı tüm bu mirası eserine yansıtmış gözükmektedir. Meseleyi ele alırken ilk kaynağı İbn Miskeveyh, onun değinmediği yerlerde konuyu sistematize ederken ki kaynağı ise, Tûsî'dir. Devvânî ise onun İşrâkî bakış açısını öne çıkardığı bölümlerde en temel kaynağıdır. Kınalızâde'nin eserinden hiç bahsetmez, biz de bu kısımda ondan istifade ettiğine dair herhangi bir ize rastlamadık. Bu bölümde Müneccimbaşı'nın hem misaller hem de açıklamalar itibarıyla Gazzâlî'den daha fazla istifade ettiği görülmektedir. Ancak müellifin usulü hiçbir zaman bu kaynakları olduğu gibi aktarmak olmamıştır. Başlıklardan, tanımlardan, misallerden istifade etmekle birlikte kendine has tanımlar, açıklamalar, bu eserlerin hiçbirinde yer almayan farklı kaynaklardan alıntılar ve misallerle kendine özgü bir şerh ortaya koymuştur. Metinde zaman zaman işaret edileceği üzere, şerh ettiği Îcî'nin metnindeki fazilet ve reziletlerle ilgili tanımları öncelikli olarak açıklamış, ardından kendine has tanımlar, alıntılar ve misallerle bunu, bambaşka bir metin haline getirmiştir. Bu kısımda Kirmânî ve Taşköprîzâde'nin şerhlerine de müracaat ettiğine dair ipuçlarına rastladık. Bu bölüm çerçevesinde şunu ifade edebiliriz ki müellif, şerh ettiği risale zemininde kendisine kadar gelen birikimi tekrar gözden geçirir. Kaynaklar hakkında açıkça değerlendirmelerde bulunmaz. Ancak alıntı yaparken kullandığı eserleri seçiminde yapmış olduğu tercihler, onun bakış açısını net olarak yansıtmaktadır. Bunlara yeri geldikçe temas edeceğiz. Döneminde yaşandığını düşündüğü ahlâkî ve siyâsî bozulmalara bu bölümdeki fazilet ve rezilet örnekleri ile işaret ederek çözüm bulma gayreti içerisindedir.

Huyun değişebileceği görüşünde olan müellifimiz mevcut olan iyi huyların korunup daha da geliştirilebileceği, olmayanların kazanılabileceği, kötü huyların tedavi edilebileceği meselesini beyan etmek amacıyla da bu kısma oldukça geniş yer vermiştir. Ahlâkî erdemlere

[167] Kutluer, age, 242.

ait yapmış olduğu en temel tasnifi, birinci makalesinde Eflâtun'a ait üçlü nefis taksimini açıklarken, her bir nefse tekabül eden faziletler şeklinde sıralamıştır.[168] Ancak biz bu kısmı konu bütünlüğü açısından burada zikretmeyi uygun gördük. Müellif öncelikle hikmet, şecaat ve iffet şeklinde bilinen üç temel fazileti (bunları sayarken kısaca ifrat ve tefritine de değinmiştir), bu faziletlerle irtibatlı olan diğer faziletleri, ardından da bu erdemleri kazanma ve koruma yollarını ele almıştır. Daha sonra reziletler meselesine geçip üç temel erdemin ifrat ve tefriti noktasında ortaya çıkan reziletleri ve bunların tedavi yollarını açıklamıştır.

A. Ahlâkî Faziletler, Bunları Kazanma ve Koruma Yolları

1. Temel ve Tâlî Ahlâkî Faziletler

a. Temel Ahlâkî Faziletler

Ahlâkî açıdan iyi ve kötü davranışların "faziletler ve reziletler" şeklinde isimlendirilmesi Müneccimbaşı'na ait olmayıp o döneme kadar yazılan İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî, Kınalızâde gibi ahlâk eserlerinde esas alınan bir usuldür. Konunun başında faziletler meselesiyle alakalı bir tartışmaya kısaca temas etmek istiyoruz. Burada genel olarak tartışılan mesele adaletin; akıl-öfke-şehvet kuvvelerine tekabül eden hikmet, şecaat, iffet şeklinde sıralanan temel erdemlerden dördüncüsü mü, yoksa bu üç kuvvenin erdemli hale gelmesi için gerekli olan ölçü (itidal) mü olduğudur. Müellif faziletler meselesinde yaptığı en temel sınıflamada ikinci görüşü tercih eder. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Platon'a ait üçlü nefis taksimini ele alırken üç temel fazileti sıralar.[169] Adalet bu kuvvelerin her birinin erdemli hale gelmesinde gerekli olan ölçüyü yani orta/itidal halini ifade etmektedir. Müneccimbaşı bundan sonra yaptığı bu üç erdemle irtibatlı diğer erdemler, bu erdemlerin ifrat ve tefritinden ortaya çıkan reziletler meselelerinde de hep bu tasnifi benimser. Sadece ileride göreceğimiz gibi bir yerde adalet erdeminden neş'et eden bazı erdemlerden bahsederse de burada ifade ettiği şey yine her üç erdemin de denge üzere olması neticesinde ortaya çıkan diğer erdemlerdir. Dolayısıyla müellif bu konudaki düşüncesini net bir şekilde ortaya koymuş, muallâk bir alan bırakmamıştır.

Konunun başında, temel ahlâkî erdemleri sıralamadan önce onların ortaya çıkmasında Müneccimbaşı'nın mi'yar kabul ettiği **adalet** konusunu müellifin nasıl ele aldığına işaret

---

[168] Akıl, arzu ve öfke şeklinde ifade edilen nefsin kuvvelerinin üçlü tasnifinde olduğu gibi bunlarla irtibatlı olarak bilgelik, ölçü, yiğitlik şekinde ifade edilen üç erdem fikrinin de İslam kaynaklarına Eflatun'dan miras kaldığı gözükmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eflatun, **Devlet**, s. 107/428b-430e.

[169] Bu üçlü tasnifi esas alan Îcî şârihlerinden Taşköprîzâde'de aynı görüşü paylaşmaktadır. Üç orta olarak bahsettiği hikmet, iffet ve şecaat faziletlerinin bir araya gelmesi ile adalet faziletinin ortaya çıktığını söyler. Zaten bu üç faziletin amacı da adalet faziletini ortaya çıkarmaktır. Îcî şarihlerinden Kirmânî'de şerhettiği metni esas alarak temel erdemlerin üç tane olduğunu ifede eder. Tûsî'yi kaynak göstererek bu üç erdemin adalet erdemini meydana getirdiğini ifade eder: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 4b-5a-11a; Kirmânî, age, 6b, 13b.

etmek gerekmektedir. Şerhte adalet meselesi belli bir başlık altında işlenmemiş, faziletler ve reziletler meseleleri içinde oldukça dağınık bir biçimde ele alınmıştır. Bu durum farklı ifadeler arasında karşılaştırma yapma imkânını sınırlamaktadır. Buna rağmen meseleye dair açıklamaları bir araya getirerek konu itibarıyla bir bütünlük sağlamaya ve müellifin bu konudaki görüşünü ortaya koymaya gayret ettik. Müellif, adaletin iki manası olduğunu belirtir: Birinci tanımda adaletin genel anlamı ele alınmaktadır: "Adalet ifrat ve tefrit taraflarından *orta olan*ı ifade eder".[170] Bu şekilde faziletler için ölçü olarak kabul edilen "orta olan" tanımlamasının kaynağı Aristo'dur.[171] Bu düşünce, daha sonra başta İbn Sînâ olmak üzere İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde tarafından yazılan ahlâk eserlerinde fazilet ve reziletler meselesine zemin oluşturacak şekilde takip edilmiştir.[172] Müneccimbaşı da bu fikri daha önce ifade ettiğimiz kaynaklarından da anlaşıldığı üzere doğrudan Aristo'dan değil, bu isimlerden miras almıştır. Aristo'nun bu düşüncesi, Müneccimbaşı'na ulaşıncaya kadar bu geleneğin içerisinde yoğrularak İslâmî bir şekil almıştır. Müneccimbaşı'nın sisteminde de fert ahlâkından sonra aile ahlâkı ve son aşamada devlet ahlâkının temelinde yer alan adalet fikri bu zemin üzerine bina edilmiştir. Bu meseleye yeri geldiğinde değinilecektir.

Müneccimbaşı, orta olan fikrinden yola çıkarak adaleti vahdet fikriyle özdeşleştirir: "Adâlet ölçüsünü muhafaza etmek en şerefli, vahdete en çok benzeyen ölçüdür. Zâhirî ve bâtınî bütün işlerde en yüce mertebe ve amaçtır. Bundan dolayı tevhîdi ifade eden adâlete atıf yapılarak; "kesrette hayır yoktur" denilir. Adalet bütün fazîletler için gereklidir. Gerçekte fazîlet, "orta" olandır".[173] Burada müellif adaleti, birlik fikrine dayandırıp faziletler için en temel ölçü olarak ele alır. Müellif aynı zamanda insandaki itidali, nihâî düzenin ve varoluşun ilkesi olan vahdet fikri zeminine oturtmaktadır. İnsan nihâî anlamdaki vahdete yaklaştığı ölçüde fazileti elde edebilmektedir. İleride de ifade edileceği gibi orta olan tektir, onun her iki tarafı da çokluğu ifade eder ve hayır o tek olan adalettedir. Kişi adalete ne kadar yaklaşırsa hayra yani adaletin ikinci manasında ifade edilecek olan fazilete o kadar yakın olur. Tabî

---

170 Müneccimbaşı Şerhi, s. 90/43b.

171 Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, terc., II-1106b-10-20, II-1109a-20-30.

172 İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 206, **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**, c. I, s. 251; İbn Miskeveyh, age, s. 201, terc, s. 170-171; Tûsî, **Ethıcs**, s. 85-86; H. Anay, **Devvânî**, s. 318; Kınalızâde, age, c. I, s. 63; Gazzâlî, **İhyâ**, Ali Abdülhamid Baltacı (neşr.), Beyrut, 1994, c. III, s. 190, terc. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul t.y, c.III, s. 144; **Mîzân**, s. 79. Adalet meselesi ile ilgili farklı görüşler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Adalet", **DİA**, İstanbul, 1988, c. I, s. 341-343.

173 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 90/43b; Faziletler meselesinde sistem olarak İbn Miskeveyh ve Tûs'yi, örneklendirmelerinde daha çok Devvânî'yi takip eden şârih Taşköprîzâde de faziletleri itidal kavramı ile açıklar. Adalet Müneccimbaşı'nda olduğu gibi hikmet şecaat ve iffet faziletlerinin tümünün bir arada ortaya çıkması ile oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprîzâde, age, s. 3b.

burada insan için hayır üzere olmak, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarına benzemeye çalışmak ya da ona yakın olmakla da irtibatlandırılmış olmaktadır.

Adaletin "orta olan"la irtibatlı olan ikinci manası ise, nefsin fiilleriyle alakalıdır. Buna göre "*adalet*; nefsin faziletleri elde etmesi için gözetmesi gereken *itidal/denge* halidir. Nefis, zahirî ve bâtınî bütün işlerinde itidal ölçüsünü gözettiği takdirde adalet melekesi ortaya çıkmaktadır. Bu meleke oluştuğunda faziletler ve güzel huylar kemale ulaşır. Her bir fazilet adaletin tahakkukuyla oluşan faziletin şubeleridir.[174] Dolayısıyla nefsin fiillerinde fazilet sahibi olabilmesi için yegâne ölçü adalettir. Buna göre Aristo'nun "orta olan" fikri Müneccimbaşı'nın terminolojisinde artık "adalet" şeklinde kullanılmakta, o da faziletler söz konusu olduğunda itidal terimiyle ifade edilmektedir. İtidal reziletten kurtulmak, fazileti elde etmek için yegâne ölçüdür. Müellifin şerhinde adalet ve itidal kelimelerini birbirlerinin yerine kullandığı görülmektedir. Burada müellif tekrar, Îcî'nin adalet melekesini bu üç fazilet içerisinde ele almadığını ifade eder. Bunun sebebi olarak da adaletin, müstakil bir meleke olmayıp her melekenin itidal hali/denge halini ifade ettiğini belirtir. Bu itidal halinin dışına çıkmak ise müellifin ifadesiyle zulümdür.[175] Zülüm kelimesini daha önce bahsettiğimiz adaletin vahdet manasına geldiği ifadesi ile de irtibatlandırırsak daha net hale gelecektir. Vahdet nûru, diğerleri ise zülmeti ve dolayısıyla zulmü ifade etmektedir. Müellif şerhinde meselenin en can alıcı noktalarında, işrâkî bakış açısına işaret etmektedir.

Genel olarak adaletin tanımı yapıldıktan sonra bunun pratik hayatta nasıl gerçekleştirileceği hususuna açıklık getirmek üzere müellif, önce İbn Miskeveyh'e, sonra da bu sınıflamanın asıl kaynağı olan Aristo'ya müracaat eder. İbn Miskeveyh'in ifadeleriyle aktararak, insanların birbirleriyle muamelelerinde adalet ölçüsünü gözetmenin oldukça zor olduğunu belirtir. Buna binaen Allah Teâlâ'nın rahmeti gereği adaletle ve insafla muameleyi üç kanun (nevâmis) etrafında düzenlediğini ifade eder. Birincisi, "nâmûs-ı ekber" diye isimlendirilen Hz. Peygamber'in Allah katından getirdiği şeraittir. İkincisi, "adl-i nâtık" denilen hâkimdir ki o da, şeriatın ikâme edilmesinde ve adâletin sağlanmasında Hz. Peygamber'in halifesidir. Üçüncüsü ise, "adl-i sâkıt" denilen dinar ve dirhemdir ki muâmelat onun üzerine binâ edilmiştir. Hâkim muâmelâtta aklen ve şer'an gerekli olan düzen ve adaleti onunla tesis eder".[176] İnsanların ahlâkî açıdan itidal üzere olmaları, dinî, siyâsî ve sosyal hayatta bu şekilde adaletin sağlanmasıyla mümkün olacaktır.

---

[174] Bu ifadesi müellifin, adaletin faziletlerden dördüncüsü olmayıp daha önce ifade ettiğimiz kuvvelerin itidal hali olduğu şeklindeki görüşünü destekler mahiyettedir: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 91/44a.

[175] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 54/26b.

[176] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 92/44b; İbn Miskeveyh, age, s. 127, terc. s. 105-106.

Müneccimbaşı, İbn Miskeveyh'ten yaptığı bu alıntının ardından bu üçlü tasnifin asıl sahibi olan "Hâkim Aristoles" diye ifade ettiği müellifin *Nikomakhos'a Etik* isimli eserini kaynak göstererek bu kez aynı sınıflamayı oradan aktarır.[177] Ancak, Aristo'ya ait olan bu tasnif İbn Miskeveyh'ten itibaren ahlâk eserlerinde yer almaya başlamış, onu da Tûsî takip etmiştir. Müneccimbaşı da her ne kadar doğrudan Aristo'yu kaynak gösterse de ifadeleri karşılaştırdığımızda bu meselede kaynağının İbn Miskeveyh olduğu anlaşılmaktadır. *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinin V. bölümünün tamamında adalet meselesini ela alan Aristo'nun adalet anlayışının "yasaya uygun olan"la özdeşleşmiş olduğu görülmektedir. Aristo'nun ifadeleri İslam düşüncesinde farklı şekillere bürünerek Müneccimbaşı'na kadar gelmiştir. Adaletin bu şekilde algılanması, siyaset bölümünde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Yine Müneccimbaşı'nın Aristo'ya atfederek eserine aldığı *adaletin mertebeleri* meselesi; İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de ve hatta Kınalızade'de de benzer şekillerde ele alınmıştır. İfadelerinden yola çıkarak burada da asıl kaynağının doğrudan Aristo değil İbn Miskeveyh olduğunu düşünmekteyiz. Buna göre adaleti üç mertebeye ayırır: Birincisi, Âlemlerin Rabbi'ne karşı âdil olmak, yani O'nun hakkı olanı yalnız O'na vermektir ki bu Kınalızâde'nin ifadesiyle "O'na hakkıyla kulluk etmek"le mümkün olmaktadır. İkincisi; devlet başkanlarına ta'zim, emaneti edâ, muamelat hukukuna riâyet etmek şeklinde insanların birbirine karşı âdil olmasıdır. Üçüncüsü de, atalarımıza karşı âdil olmak yani, onların borçlarını ödemek, vasiyetlerini yerine getirmektir.[178] Daha sonra müellif, diğer ahlâk eserlerinde de yer alan bazı âyet ve hadisleri örnek olarak zikreder. Burada adalet mertebeleri adı altında ele alınan tasnifte Müneccimbaşı, hiyerarşik olarak insanın hayatındaki otoritelere karşı nasıl davranması gerektiğini ele almaktadır.

Faziletler hususunda temel ilkeleri ortaya koyan İbn Sînâ'nın şu ifadeleri Müneccimbaşı'nın adalet meselesi ile ilgili buraya kadar ele aldığı açıklamaları özetler niteliktedir: İtidal hâli nefsin amelî akıl gücünün nazarî akıl gücünün tedbirinde olması, dolayısıyla nazarî akıl gücünün denetleyici olması ile mümkün olmaktadır. Nazarî akıl gücünün yetkinliği "kemâl", amelî akıl gücünün yetkinliği ise" adâlet"tir.[179] Şu durumda nefsin kuvvelerinin kendi içinde itidal üzere olmaları nazarî kuvvenin idaresiyle mümkün olmaktadır. Adalet meselesinde tasavvufî kimliği ile öne çıkan açıklamalar yapan Gülşenî bu

---

[177] Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, 1133a 15-30; 1134a 30; 1134b 5; 1135a 5-12, Mahmut Kaya, **Aristotales ve Felsefesi**, s. 252-253.
[178] Müneccimbaşı Şerhi, s. 90/43b, İbn Miskeveyh, a.g.e, terc. 108; Tûsî, Ethıcs, s. 100; H. Anay, Devvânî, s. 288; Muhyî Gülşenî, Ahlâk-ı Kirâm, s. 111.
[179] İbn Sînâ, **Şifâ/İlâhiyyât**, c. II, s. 430-454..

ifadeleri destekler mahiyette, adaleti nutk, arzu ve gadap kuvveleri arasında denge kurmak şeklinde tanımlamıştır. Böylece adalet kavramı, sadece bu kuvvelerin kendi içindeki dengesi ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda bu kuvvelerin birbirleriyle uyumunu da içine alacak şekilde genişlemiş olmaktadır.[180]

Bu durumu ifade eden Müneccimbaşı'nın isim zikrederek kaynak gösterdiği İbn Miskeveyh'in ifadeleri şu şekildedir:

> "Adalet üç faziletin ictimâından meydana gelmiş nefse ait bir fazilettir. Bu kuvveler bir araya geldiklerinde mümeyyiz kuvveye teslim olurlarsa birbirleriyle uyumlu hale gelirler. Böylece insan hem kendisine hem de başkalarına karşı adaletli hale gelir".[181]

Müneccimbaşı buradaki mümeyyiz kuvveyi, âkile kuvvesi olarak açıklar. Şu halde adalet, diğer kuvvelerin terkibinden hâsıl olan, âkıle kuvvesinin kontrolüne girmekle sâlim hale gelen nefse ait bir melekedir. Nefsin kuvvelerini aklın rehberliğinde amel ettirmesi neticesinde dengeli bir insan ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla ahlâkî açıdan erdemli davranışlar nefs-i nâtıkaya tabi olma neticesinde ortaya çıkan adaletle mümkün olmaktadır. Burada müellif ayrıca adaletin tesis edilmesi için mantık ilminin gerekliliği ile ilgili yeni bir bahis açar. Bütün kuvvelerin adaletle hareket etmesini sağlayacak olan müfekkire kuvvesi vehmin yanılgılarından korunmak için mantık ilmine tabi olmak durumundadır. Buna göre mücerred akıllara benzemek suretiyle ulaşılacak olan kemal ancak mantık süzgecinden geçmiş bilgiyle elde edilir. Müellif meselenin sonunda ilâhî bilginin ancak vehimden arınmış aklî delillerle ortaya çıkacağını ifade eder.[182] Burada yazar, kemâle ulaşmak için gerekli olan ilâhî bilgi ile aklî bilgi arasındaki irtibatı mantık ilmi zemininde kurmaktadır. Bu iki bilgi türünün birbiriyle olan ilişkisi üzerinde durarak aklî bilginin önemine bununla birlikte nihâi noktada ilâhî bilginin gerekliliğine sürekli dikkat çekmektedir.

Burada usul olarak dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus da müellifin bir meselede önemli bir görüş beyan ederken "hukema nezdinde, kelâmcılar yahut mutasavvıflar nezdinde" şeklinde çeşitli ulemâ sınıflarına işaret ederek meseleyi ele almasıdır. Bu durum kendi görüşü bile olsa bunu o hususta esas aldığı geleneğe dayandırma isteğinden ileri geliyor olabilir. Bunu bazen kendi görüşüne zemin oluşturması için, bazen bir grubun görüşünü öne çıkarmak için, bazen de eleştirmek için yapmaktadır. Her halükarda eserde öne çıkan usul, mevcut mirası bütün ilim dallarını içine alacak şekilde tekrar ortaya koyup değerlendirmeye tabi tutarak döneminde anlaşılır ve istifade edilir hale getirmektir. Bunu yaparken en son aşamada durduğu yer genellikle tasavvuf geleneğidir.

---

[180] Gülşenî, age, s. 108.
[181] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 89/43a; İbn Miskeveyh, age, s. 33-34.
[182] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 4/3a.

Müneccimbaşı önemli bir problem alanına işaret ederek bu meseleyi bitirir. Îcî'nin metnindeki "faziletler, nefsin biri ifrat diğeri tefrit olmak üzere iki aşırı eğilimi arasındaki orta melekeleridir" kısmını şerh ederken müellif, hakiki anlamda adaletin insan davranışları açısından ne anlama gelebileceği hususunda önemli açıklamalar yapar: Adâletin hakîkî ve ıstılâhî iki manası olduğunu belirtir. Hakikî anlamın muhal olduğunu ifade ederek tek tek mizaçlar düşünüldüğünde insan için itidalin izâfî bir durum olduğunu, tamamen mutedil bir mizacın olamayacağını ifade eder: "*İtidal halini ifade eden fazilet, aynı zamanda hayrı da ifade eder ve bu da mutlu olmayı sağlar. İnsan için söz konusu olduğunda hayır ve saadet izafidir. Hakiki hayır, bütün mevcûdâtın kendisine müştâk olduğu Allah'tır. Allah'ın dışındaki varlıkların saadeti/hayrı onların Allah'a kavuşma iştiyaki neticesinde ortaya çıkan mümkün kemâlleridir*".[183] Dolayısıyla müellife göre burada ifade edilen saadet, hayır ve dolayısıyla itidal izâfîdir. Aslında insan için faziletler diye ifade ettiğimiz şey, onun kendi ihtiyarıyla hakîkî hayra iştiyak duyması ve ona ulaşması neticesinde, her mizacın istidadı neticesinde ortaya çıkan "güzel ahlâk"tır. Bu iştiyak devam ettiği sürece elde edilen fazilet, saadet ve güzel ahlâk da devamlı olacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse insan için adalet; hakîkî hayır ve dolayısıyla itidal sahibi olan Allah'a iştiyak neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu da her insanın istidadı ölçüsünde farklılıklar arz etmektedir. Burada müellif insan için itidâlin izâfî olduğunu belirttikten sonra, bu durumda ahlâkî açıdan ifade edilen denge halinin nasıl sağlanacağı hususunda net bir açıklama ortaya koymamaktadır. Sadece daha önce ifade ettiğimiz üç kanun/nevâmis ölçü olarak verilmekte ve en temel ölçü olarak şeraita atıf yapılmaktadır. Ancak bu da bu probleme pratik olarak net bir çözüm sunmamaktadır.[184]

Adalet meselesini ayrı bir başlık altında değil de konular içerisinde yeri geldikçe değinen müellifin açıklamalarını konu bütünlüğü açısından bir merkezde toplamaya gayret ettik. İbn Miskeveyh ve Tûsî'deki açıklamalara paralel olarak meseleyi ele alan müellif onlar gibi ayrı bir başlık açarak tafsilatlı bir şekilde konuyu incelemez. İbn Miskeveyh adalet meselesiyle ilgili pek çok tâlî sayılabilecek konuya değinir ve Aristo'dan alıntılar yapar. Onu neredeyse aynıyla Tûsî takip eder. Müneccimbaşı bu derece ayrıntıya girmeyip ifade ettiği tanımları ve örneklendirmeleri, faziletlerle alakası nispetince ele alarak değerlendirmektedir. Nefsin kuvvelerinin itidal üzere olması ve faziletleri elde edebilmesi, her kuvvenin temyiz ve

---

[183] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 56/27b.

[184] Müellif bu kısımda cismânî saadet ile nefsânî saadet arasında karşılaştırma yaparak bir tartışma alanı açar. Aristo, Platon, Sokrat, Stoacılar, Pisagor'u kaynak gösterek alıntılar yapar. Burada da asıl kaynak Tûsî'dir. Meselenin sonunda cismânî saadetin sadece insanı nefsânî saadete götürmesi itibariyle önemli olduğunu ifade eder: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 57/28a.

akıl gücünün rehberliğinde faaliyet göstermesi ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla adalet meselesini faziletleri elde etme ve reziletlerden kaçınmada miyârı olarak gören müellif, ileride bu konuları işlerken de tekrar tekrar meseleye değineceği için bu kadarıyla iktifa eder.

Müellifin ifrat ve tefrit konusuna dair ifadelerine kısaca değinerek fazilet ve rezilet meselesine geçiş yapabiliriz:

> "Adalet hattında ziyade ve noksanlık söz konusu olursa ifrat ve tefrit ortaya çıkmaktadır. İtidal, ifratla tefrit ya da ziyade ve noksanlık arasındaki orta yer, mutedil de her ikisi arasında ortada, yani dengeli olan kişidir. Adaletin aksine, ifrat ve tefritin pek çok mertebesi vardır. Meselâ bir dairenin yarısını ziyade tarafı yarısını da noksanlık tarafı, orta olanı da bu dairenin merkezi kabul edersek, herhangi bir şey bu merkezden uzaklaşırsa şüphesiz ya ifrat ya da tefrit tarafında kalacaktır. Orta olana "sırât-ı müstakîm" denilmektedir.[185]

Müneccimbaşı, nefsin kuvveleri meselesinin sonunda insânî nefse has olan ahlâkî fazîletler ve rezîletler meselesine geçiş yapmıştır. Bu meseleye, (Îcî'nin de risâlesinde esas aldığı) nefsin akıl, şehvet ve öfke kuvvelerini açıklarken giriş yapar. Meseleyi bu kuvvelere tekabül edecek şekilde hikmet, şecaat ve iffet faziletleri şeklinde üç başlık altında ele alır. Bu faziletlerin ifratı ve tefriti noktasında ortaya çıkan özelliklerini de reziletler bağlamında inceler. Bundan sonra sayılacak olan bütün faziletler ve reziletler bu temel erdemlerden neş'et etmektedir. Bu sebeple müellif diğer ahlâk eserlerinin tamamında kısaca tanımlanarak geçilmiş olan bu üç temel fazileti ifrat ve tefrit noktaları ile birlikte ayrıntılı olarak ele alıp inceler. Biz burada meseleye zemin oluşturacak şekilde müellifin konuya bakışını ortaya koyan önemli hususlara temas edeceğiz. Öncelikle müellifin usulüne de riâyet ederek bahsedilen üç kuvvenin itidali neticesinde ortaya çıkan temel ahlâkî faziletler ve kısaca bunların ifrat ve tefriti meselesini ele alacağız:

1. NUTK: Müneccimbaşı "nutk" kelimesini, Îcî'nin insânî nefsi tanımlarken nâtıka kelimesinin kullanımı meşhur olduğu için müdrike yerine kullanmayı tercih ettiğini belirtir. Nâtıka kuvvesi, nefsin diğer kuvvelerinden gelen verileri de dikkate alarak insanın ilâhî hakikatleri idrak etmesini sağlayan kuvvesidir. Nâtıka kuvvesinin **itidâl** üzere olması neticesinde nefis, vehim kuvvesinin tasallutundan kurtulup nazarî ve amelî hikmetleri ve yüce hakikatleri elde edebilir duruma gelmektedir. Bu kuvvenin itidal üzere olması diğer bütün kuvveler için birinci derecede önemlidir. Yine bu kuvvenin itidal üzere olması neticesinde nefiste hakla bâtılı, hayırla şerri *düşünmeksizin* birbirinden ayırt edebilme melekesi hâsıl olur. Burada düşünmeksizin ifadesinden kasıt, daha önce meleke meselesinde ifade ettiğimiz

[185] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 44/21b. Benzer açıklamalar için bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, c.III, s. 324.

şekilde, nefsin devamlı bu şekilde amel etmesi neticesinde onda bu faziletin yer etmesi ve kolaylıkla ortaya çıkabilmesidir.

Nâtıka/müfekkire kuvvesinin **itidali** neticesinde ortaya çıkan fazilet "*hikmet*"tir. "İnsanın gücü nispetinde eşyanın hakikatini bilmesini sağlayan ilim" şeklinde tanımlanan hikmetin anlamına dair açıklamalar daha önce geçmesine rağmen müellif burada da benzer tanımları tekrar ele almıştır. Hikmetin bütün faziletlerin kaynağı olduğuna dair âyet ve hadislerden örnekler verir.[186] Müellif fazilet ve rezilet meselesini işlerken bu özelliklere işaret eden pek çok âyet ve hadisi konunun anlaşılması için örnek olarak zikreder.

Burada müellif tekrar meseleyi mantık ilmine getirir. Hikmet melekesinin elde edilmesinde müfekkire kuvvesinin itidal üzere kalabilmesi, vehmin tasallutundan kurtulup hakikat ve hayra ulaşmada hatadan korunması için "alet ve kanun" hükmünde olan "mantık ilmi"nin gerekliliğini vurgular.[187] Müneccimbaşı burada mantık ilminin gerekliliğini "ashâbu'l-bahs ve'n-nazar" diye ifade ettiği filozoflara has kılmaktadır. Ancak "kudsî nefis sahipleri" için bu durumun farklı olduğunu, onların hakka ve hayra ulaşmaları için mantığa ihtiyaçları olmadığını belirtir. "Kudsî nefis sahipleri"nin kimler olduğu meselesi hakkında filozofların bu kişileri sadece peygamberlerle sınırlandırdığını; "ashâbu'z-zevk ve't-tasfiye" diye isimlendirdiği mutasavvıfların ise, peygamberlerin dışında manevî derecesi yüce zâtları da bu gruba dâhil ettiğini belirtir.[188] Bu hususta kendisinin de ikinci görüşe yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Müneccimbaşı bilgiye ulaşmada mantık ilminin gerekliliğini farklı zeminlerde zaman zaman vurgulamaktadır. Bu söyleminden yola çıkarak müellifin işaret ettiği bir usul farklılığına daha dikkat çekmek istiyoruz. Filozofların vazifesini "bahs ve nazar" olarak belirleyen müellif, mantık ilmini onlar için gerekli görmektedir. Ancak sûfîler diye isimlendirdiği grup için buna ihtiyaç yoktur. Müellif bunun sebebinin; birinci grubun bilgiye ulaşmada istidlal metodunu kullanmasına karşılık, ikinci grubun -diğer bilgi türünü de dikkate almakla birlikte- ilhamî bilgiyi esas alması olduğunu her fırsatta ifade eder. Bu iki ilim dalının usullerinin farklı olduğuna dikkat çekerek bu ilimlerin kendi sistemleri içinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret ediyor olabilir. Onun bu düşüncesinden hareket ettiğimizde kendisini sûfî kimlikle tanıtan, buna karşılık felsefî çizgiyi eleştiren müellifin zaman zaman işrâkî düşünceyi öne çıkarmasının bir tezat olmadığını söyleyebiliriz.

---

[186] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 41/19b-20a.
[187] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 43/21a.
[188] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 43/21a.

Nâtıka kuvvesinin **ifratı** neticesinde ortaya çıkan meleke cerbeze'dir (الجربزة/kurnazlık). Bu kelime كربزة kelimesinden mu'rebdir. Burada Müneccimbaşı kelimenin lugavî tasarruflarını ayrıntılı olarak anlatır.[189] Müellif, daha önce yaptığı meleke tanımına uygun olarak cerbeze kelimesinin anlamını şöyle açıklar: "Hak olduğu iddiasıyla bâtılda, hayır olduğu iddiasıyla şerde ısrar etme neticesinde kişide düşünmeksizin kolaylıkla ortaya çıkan melekedir". Bu meleke nâtıka kuvvesinde meydana gelen hakikati araştırma ameliyesinin itidalden ifrat tarafına kayması, neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bunun neticesinde kişinin zihni karmaşık, oturmamış, tedirgin bir hale gelir. Nefs-i nâtıkaya göre değil vehme göre hareket eder. Devamlı olarak hak zannederek bâtıl, hayır zannederek şer işlerle amel etmeye başlar. Böyle kişiler daha ziyade haktan tamamen cahildirler (cehl-i mürekkeb). Müellif bu hastalığın bir neticesi olarak Kur'ân'ı ve hadisleri zâhirî manalarının dışında te'vil etmeye çalışan kişileri mülhidler diye nitelendirir. Bu kimseler vehimle ve şeytanın vesveseleri ile konuştukları için cerbeze ehlinden olmaktadırlar.[190] Tasavvufî bir kimliğe sahip olan ve gerektiğinde nasları bâtınî te'villere tâbî tutan müellifin bu ifadelerinin çelişkili olduğunu düşünmekteyiz.

Müfekkire gücünün, itidalden uzaklaşıp **tefrit** hattına kayması neticesinde ise, insanda "*cahillik/ aptallık*" (الغباوة والبلاهة) rezileti ortaya çıkmaktadır. "Ğabâvet, mahsusatı idrakte eksiklik ve kusur meydana gelmesi neticesinde nefsin ma'kulâtı idrak edemez hale gelmesidir". Bunun neticesinde nefsi vehim gücü istilâ eder ve devamlı, hissiyâta dayanarak hareket eder. Bu yönleriyle hayvanlardan farkları yoktur. Bununla birlikte bu rezilete sahip kişiler tüm bu kusur ve ayıplarına rağmen içinde bulundukları halden kurtulmaya ve iyileşmeye cerbeze ehli kişilerden daha çok yatkındırlar.[191] Cerbeze Allah'ın Zâtı, sıfatlarının hakikatleri, mücerredâtın hakikatleri gibi insanın ulaşamayacağı şeylerle zihnini sürekli meşgul etmesidir. Ğabâvet ise, hakîkî bilgiye ulaştıracak amellerin bilgisinden düşüncenin âtıl olması, buna taklitle ulaşmaya çalışmasıdır.[192]

Bu açıklamalarından sonra müellif, Kutbüddin-i Şirazî'nin, Şerhu'l-işrâk'i ile İbn Miskeveyh'in Kütâbu't-Tahâre'sinden benzer açıklamaları örnek olarak zikreder.[193]

2. Gazap: Gazabiyye kuvvesinin itidâli neticesinde ortaya çıkan kuvve "*şecaat*"tir (cesaret). Şecaat, nefsin kolaylıkla (düşünmeksizin) ve kendi iradesiyle, korkulan şeylere karşı

---

[189] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 44/21a.
[190] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 45/22a.
[191] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 44/21b.
[192] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 46/22b.
[193] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 46/22b.

-şeriat ve aklın uygun gördüğü şekilde- cesurca davranması sonucu ortaya çıkan melekedir. Bu kuvve eğer nâtıkanın hizmetinde hareket ederse itidal üzere olur.[194]

Gadabiyye kuvvesinin **ifrat**ından ortaya çıkan meleke "*tehevvür*"dür (saldırganlık/ihtiyatsızlık). Nefsin yapması gereken şeyleri kemiyet ve keyfiyet açısından aşırılık derecesinde yaparak, kudretinin üstünde olan şeylerle mücadeleye çalışarak itidalden çıkması neticesinde bu rezilet ortaya çıkmaktadır.[195]

Bu kuvvenin **tefriti**, *cübün*'dür (korkaklık). Cübün, nefsin yapması gereken şeyleri kemiyet ve keyfiyet açısından eksik yapması sebebiyle itidalden çıkması neticesinde ortaya çıkan melekedir. Bu durum, gazabiyye kuvvesinin herhangi bir zorlama olmaksızın kendi istek ve iradesiyle tamamen âtıl olması ya da endişe duymayı gerektirmeyen herhangi bir konuda nefsin korkuyla geri durması halidir.[196] Müellif fazilet ve reziletleri meleke olarak ifade etmektedir. Bundan maksat, bu davranışların devamlı olarak tekrarlanması neticesinde bir süre sonra kendiliğinden ortaya çıkan iyi ya da kötü melekeler haline geldiğine, ahlâkî fazilet ve reziletlerin bu şekilde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Burada müellif gazabiyye kuvvesinin fiziksel olarak nasıl çalışıp bedeni harekete geçirdiğini ayrıntılı olarak anlatır:

> "Gazabiyye hakikatte, nefsin kötü olan şeylerden uzak durmaya, onu ortadan kaldırmaya meyletmesini sağlayan kuvvesidir. Böyle bir durumla karşılaşınca nefis bunu ortadan kaldırmayı irade eder. Bu irade, kalpte bu iradeye vasıta olan kuvveti harekete geçirir. Bu hareket -kalbi etkileyen duhânî buharın sıcak ya da kuru olmasına göre- mutedil, şiddetli ya da zayıf olur. Ondan bir parça beyine gider. Eğer çok ve şiddetliyse beynin bütün kuvvetlerini istîlâ eder ve onun tüm fonksiyonlarını âtıl bırakır, beynin hatta –bedenin tamamına yayılması ve ona tesiri sebebiyle- tüm bedenin mizacını bozar. Durum bu seviyeye geldiğinde kişi artık yaptığı hiçbir şeyin şuurunda değildir. İstediği şeye ulaşıncaya kadar şuuru ve idraki tamamen ortadan kalkar. Ancak bundan sonra kalpteki gazabiyye kuvvesi ve buna bağlı olan öfkesi sükûna erer, hareketi tedrîcî olarak sona erer, bedene yayılan duhânî buhardan kalanı kalbe geri döner. Zira çoğu gözeneklere ve menfezlere girmiş, vücuda dağılmıştır. Kişinin nefsi bilinçli haline geri döner, bundan sonra yaptığı şeyi idrak eder, pişman olur ya da iftihar eder, üzülür ya da sevinir".[197]

Müneccimbaşı, ayrıca şecaat ehli insanların kalbindeki gazabiyye kuvvesini harekete geçiren buharın hareketinin mutedil olduğunu, buradan beyne giden buharın da onu tamamen iptal etmek yerine ona ısı verdiğini, bu ısı sayesinde kişinin şuurlu bir şekilde ve cesaretle,

---

194 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 47/23a.
195 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 48/23a.
196 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 48/23b.
197 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 48/23b. Gazabiyye kuvvesinin yaratılış hikmetinin insanın tehlikeli durumları bertaraf etmesi olduğu, ancak bu kuvvenin itidalden uzaklaştığında hem fiziksel ve hem nefsânî açılardan hastalıklara sebep olacağı meselesi hakkında benzer ifadeler Gazzâlî'de "gazabın hakikati" bahsinde ele alınmaktadır: Gazzâlî, **İhyâ**, c.III, s. 321.

şeriatın ve aklın uzak durulmasını istediği şeylerden uzak durmasının mümkün olduğunu ifade eder. Bu şekilde mutedil olan cesaret hali kişide adet ve huy haline gelmişse o kişi şecaat erdemini elde etmiş demektir. Bunun tersi olan korkaklık durumunda ise nefis, sakınılması gerektiğini düşündüğü bir durum gördüğünde ve onu bertaraf etmek istediğinde, -zayıflığı sebebiyle- gazabiyye gücü harekete geçmeden önce vehim gücü ona ârız olur. Ondan çıkan buharın zayıf olması sebebiyle gerekli hareket gerçekleşemez, vâhime gücü nefsi istilâ eder ve bu durumdan sakınmaya gücünün yetmeyeceğini ona tasavvur ettirir. Bu vehim, sakınılacak durumu bertaraf edebilme gücünden daha güçlü olduğu için nefsin o şeyden uzak durmaya gücü yetmez. Cesaret gerektiren durumlarda nefsin "korkaklık" göstermesi bu şekilde olur.[198]

Gazabiyye kuvvesinin amel etmesi insanda fiziksel özelliklerle nefsânî niteliklerin bir arada ve birbirini etkiler şekilde amel etmesini göstermesi hasebiyle çok çarpıcı bir örnektir. Kişinin istenmeyen bir durumla karşılaştığında gazabiyye kuvvesi ve bununla birlikte kalpten çıkan buharın miktarı her ikisi beraber hareketin derecesini belirlemektedir. Dolayısıyla kişinin huylarının, buna bağlı olarak ahlâkının oluşmasında hem fiziksel özellikleri hem de nefsânî kuvveleri birlikte etkin olmakta, bu iki özellik sürekli birbirini etkilemektedir. Günümüzde de hastalıkların tedavisinde sürekli olarak insanın psikolojik yapısının etkisinin vurgulanmasının temel nedeni bu olsa gerektir.

3. Şehvet gücü: Üçüncü kuvve ise, nefsin tabiatına ve kuvvelerine uygun olan şeye meyletmesi, onu elde etmek istemesini sağlayan behîmî kuvvesidir.[199] Şeheviyye kuvvesinin kemiyet ve keyfiyet olarak mizacında ve fiillerinde itidâl üzere olması neticesinde hâsıl olan melekeye "*iffet*" adı verilir. Bu kuvvenin sadece cinsel meselelerde değil, yeme, içme, mal sahibi olma gibi bütün istek ve arzularında şeriatın ve aklın uygun bulduğu şekilde itidal üzere olması ile bu fazilet ortaya çıkmaktadır. [200]

Şeheviyye kuvvesinin itidalden uzaklaşıp **ifrata** kayması neticesinde ortaya çıkan melekeye *fücûr* (günahkarlık) adı verilir. Nefis, şehevî olan şeylere kendisini kaptırır, sürekli onu elde etmeye çalışır, aklını devamlı bununla meşgul eder ve helali-haramı ayırt edemez hale gelip hakîkî kemâlâtı unutur. Fânî, behîmî lezzetleri elde etmekle meşgul olur ve sonunda bunun esiri olur. Şeheviyye kuvvesinin itidalden uzaklaşıp **tefrit** hattına kayması neticesinde ortaya çıkan melekeye "*cumûd*" (şehvet azlığı) denilmektedir. Şeheviyye kuvvesinin kendi ihtiyârıyla yapması gereken fiilleri yapmaması ve âtıl hale gelmesi, bu sebeple bedenin helak

---

[198] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 49/24a.
[199] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 50/24a.
[200] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 50/24b.

olması ya da neslin sona ermesine sebep olması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu rezilet arzu edilen kemâlâtı elde etmede eksiklik ve za'fa neden olmaktadır.[201]

Şu halde, nâtıka kuvvesi itidal üzere olur diğer kuvveler de onun hizmetinde olursa insan itidali ve fazileti elde edebilir. Aksi takdirde vehmin tasallutundan kurtulamayıp ifrat ya da tefrit hattına kayması ve reziletlere dûçâr olması kaçınılmazdır. Fazilet ve reziletler bir kişide devamlı olarak bulunursa meleke halini alır. Müellif bunlardan her hangi birinin tercih edilmesinin ve devamlı tekrar edilmesinin kişinin kendi ihtiyarıyla olduğunu her fırsatta tekrarlar. Müellifin bu ifadeleri onun huy ve meleke meselelerindeki açıklamaları ile de örtüşmektedir. Onun temel erdemler ve bunların ifrat ve tefriti meselelerindeki açıklamaları buraya çok kısa bir özetini aldığımız geniş malumatlarla doludur. Bunu daha sonra gelecek olan bunlarla alakalı diğer fazilet ve reziletlere zemin oluşturmak maksadıyla yaptığını düşünmekteyiz. Bu mesele diğer ahlâk eserlerinin tümünde oldukça muhtasar olarak ele alınmıştır.

Meselenin sonunda müellif ifrat ve tefrit meselesine açıklık getirmek üzere "âriflerin sultânı, âşıkların sultanı, peygamberlerin ilimlerinin vârisi" ifadeleriyle tavsif ettiği Mevlânâ'ya ait bir temsili aktarır. Müellifin tasavvufî kimliğini de öne çıkaran bir örnek olması hasebiyle en sonunda yaptığı değerlendirmelerle birlikte aynen aktarıyoruz:

"Bir gün bir melik ava çıkar, çok güzel bir cariye görür ve ona âşık olur. Bu cariyeyi satın alır, ancak cariye hastalanır. Melik bütün doktorları çağırtır ve onu iyileştirmelerini emreder. Hepsi maharetlerini gösterir, ilaçlar yapar, ancak işe yaramaz, hastalık günden güne ilerler. Melik bu doktorların hiçbirinin bir şey yapamayacağını anlar ve Allah'a sanatında mâhir bir doktor bulabilmek için ihlâsla dua eder. Bir vakit sonra böyle bir doktor çıkar gelir. Hastayı kontrol eder ve hastalığının cismânî değil, nefsânî olduğunu, aşk illetine dûçâr olduğunu söyler. Mâşûkunu bulabilmek için bir plan tertip eder. Bir taraftan hastanın nabzını tutarken bir taraftan da hastanın yanında şehirlerin isimlerinin sayılmasını emreder. Buhâra zikredildiğinde nabzı yükselir, böylelikle yerini tespit ederler. Mâşûkunu bulurlar; genç bir kuyumcudur. Melik hemen öldürülmesini emreder. Doktor bunun doğru bir düşünce olmadığını, böyle yaparsa cariyenin öleceğini söyler. Bunun yerine bir plan tertip eder. Genç için bir macun yapar ve bunu ona verirler, genç onun etkisiyle günden güne çirkinleşir. Cariyenin gönlü de giderek ondan soğur ve sonunda iyileşir, melik de maksadına nâil olur. Bu misalde melikten maksat nefs-i nâtıkadır, cariye ise nefs-i nâtıkaya bağlı olan hayvânî ruhtur. Genç kuyumcu ise, onun behîmî hevâ ve hevesleridir. Doktor ise, şeyh-i kâmildir. Bu temsil

[201] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 50/24b.

ile anlatılmak istenen, bir mürşidin terbiyesinde seyr-i sûlûka girip düşüncesinin arınması, ahlâkının güzelleşmesi, böylelikle behîmî ve şeytânî kötülüklerden tedrîcî olarak kurtulması hâdisesidir. Başarısız olan doktorlar ise, hakikat üzere olduğunu iddia ettikleri halde dünyaya meyleden meşâyihtir. Allah onların şerlerinden muhafaza eylesin." [202]

b. Temel Erdemlerin Altında Yer Alan Tâlî Faziletler:

Hikmet, şecaat, iffet şeklinde sayılan temel erdemlerin her birinin pek çok alt erdemleri vardır. Bu erdemlerden belli başlılarını Müneccimbaşı; ilk olarak İbn Miskeveyh'te, ardından Tûsî, Devvânî ve -hatta eserini Türkçe kaleme aldığı halde bu erdemleri olduğu gibi Arapça haliyle eserine almayı tercih eden - Kınalızâde'deki gibi bilinen şekliyle sıralamıştır. Erdemlerin isimlerinde önemli bir farklılık yoktur. Ancak Tûsî'deki isim ve sıralamayı neredeyse kelime kelime aynen aktaran Kınalızâde'ye karşılık Müneccimbaşı –benzerlikler olmakla birlikte- kendisine göre farklı bir tasnif yapmıştır. Hikmet ve şecaat faziletinin çeşitleri, sıralamadaki farklılık dışında aynıdır. İffet erdeminde Tûsî'de yer alan hüdâ ve deat (arzuları dizginleme) erdemleri Müneccimbaşı'nda yer almaz. Buna karşılık nezâhet, teennî ve semt erdemleri de Tûsî'de bulunmaz. Adalet faziletinin çeşitlerinde ise, ıslah ve rıza Tûsî'de yer almaz. İsim ve tasnifdeki bu farklılık asıl metne ait olduğu için en temelde Îcî'ye aittir. Faziletlerin tanımları Tûsî ve onu takip eden Kınalızâde'dekiler ile benzerlikler taşır. Bununla birlikte Müneccimbaşı bu tanımların ardından şerh ettiği metindeki faziletlerden her birini diğer ahlâk eserlerine kıyasla oldukça tafsilatlı bir biçimde farklı pek çok kaynaktan alıntılar yaparak zenginleştirmiş, kendi düşünce sistemini yansıtan açıklamalarda bulunmuştur. Burada müellifin en temel kaynağı Tûsî ve onu takip eden Devvanî'dir. Ancak onlardan farklı âyet ve hadisler, şiirler farklı kaynaklardan alıntılar da yer alır. Özellikle tasavvufî kimliğini öne çıkaran açıklamalarında Gazzâlî'den de istifade etmiştir.

Eflatun'un üçlü nefis taksimi ile Aristo'nun "orta olan" fikri çerçevesinde geliştirilen bu ayrıntılı faziletler tablosu en temelde İbn Miskeveyh'e aittir. Benzer tablolar Stoacı ve Meşşâî eserlerde de yer almakla birlikte bu derece sistematik değildir.[203] Bu temelin üzerine İbn Miskeveyh'ten aldığı mirası zenginleştirerek daha da ayrıntılı hale getiren ise Tûsî'dir. Müneccimbaşı ise bu meselede sistem açısından birincil kaynak olarak İbn Miskeveyh'i, onun değinmediği noktalarda Tûsî'yi takip etmiştir.

---

[202] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 51-52/25a. Faziletler meselesinde Tûsî'yi takip eden Taşköprîzâde itidali saadet olarak nitelendirip bununla irtibatlı olarak mutluluk hakkında bir bahis açar: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 6b. İslam ahlâk filozoflarının tamamında yer alan bu mesele yer yer değinilse de bir başlık olarak Müneccimbaşı'nda yer almaz.

[203] Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (terc.), İstanbul, 2004, s. 160.

A) **Hikmet**: Nefs-i nâtıkanın itidal üzere olması neticesinde ortaya çıkan hikmet melekesine bağlı pek çok erdem vardır. Bu erdemlerden yedi tanesi şunlardır:

1) *Zihin duruluğu* (صفاء الذهن): Zihnin aradığı sonuca, karışıklığa düşmeksizin kolaylıkla ulaşma ist'idâdıdır:

Müellif zihin kelimesinin burada müfekkireye yani aklın idrak aşamalarından en üst seviyesine tekabül ettiğini belirtir. *Heyûlânî akıl, bi'l-meleke, bi'l-fiil akıl, müstefâd akıl ya da kudsî kuvvet* şeklinde sıralanan aklın idrak aşamalarını tek tek ele alır. Bunlardan dördüncü seviyede aklın artık zarûriyyâtı ve nazariyâtı tam olarak bilebilir hale geldiğini ve bu mertebeye zihin açıklığı adının verildiğini ifade eder.[204] Ancak bu şekilde nefis/zihin, karmaşaya düşmeksizin, kolaylıkla küllîleri idrak etme istidâdına sahip olmaktadır. Diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde yer almayan bu tafsîlî açıklamada da -nefs ve kuvvelerine dair bir msesele söz konusu olduğunda- müellifin birincil kaynağının İbn Sînâ olduğunu düşünmekteyiz.

2) *Mükemmel kavrama* (جودة الفهم): Zihnin levâzımdan/bilinenden, melzûmâta/bilinmeyene kolaylıkla geçebilmesi, bu durumun meleke haline gelmiş olmasıdır.[205] Zihnin bilinen şeyler üzerinde tefekkür ederek yeni bilgilere ulaşabilme kabiliyetinin gelişmiş olmasıdır.

3) *Zekâ*: Herhangi bir meselede sonuca –şimşek çakması gibi- hızlı ve kolay bir şekilde ulaşmayı sağlayan melekedir.[206]

4) *Doğru düşünme* (حسن التصور): Eşyayı mahiyetleri itibarıyla hakikatte nasılsa öylece bilebilme, düşüncede isabet etme melekesidir. Bu fazileti açıklarken müellif hüsn kavramı ve çeşitleri, tasavvur ve tasdik kavramları ve bahs kavramı hakkında açıklamalar yapar. Bunlardan bahs kavramı ile ilgili –bizzat kaynağını zikrederek- Seyyid Şerif'in *Hâşiyetü'l-metâlî*'si ile *Tarifât*'tından iki tanımı zikreder.[207]

5) Kolay öğrenme (سهولة التعلم): Nefsin her hangi bir şeyi fazla bir gayret göstermeye gerek kalmadan idrak edebilmesidir.[208]

6) Ezberleme (الحفظ): Kavranılan suretlerin kaydedilmesi ve korunmasıdır.[209] Burada müellifin ifadelerinden anlaşıldığı üzere, hâfıza ile kastedilen vâhime kuvvesindeki cüz'î

---

[204] Aklın idrak mertebeleri hakkında müellifin ayrıntılı açıklamları için bkz. **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 64/31a-b; İbn Sînâ, **eş-Şifâ/en-Nefs**, s. 39, 186.

[205] Lâzım ve melzum meselesinin ontolojik ve epistemolojik açıdan çeşitleri hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 65-66/31b-32a.

[206] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 67/33b.

[207] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 68/33a.

[208] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 69/33a.

[209] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 70/33b.

sûretleri saklayan hâfıza değil, -hikmet erdemi ile irtibatlı olarak düşünüldüğünde- nefsin küllî sûretleri bilgi olarak muhafaza edebilme melekesidir.

7) Hatırlama (الذكر): Kaydedilen suretlerin gerektiği zaman hatırlanmasıdır.

Müellif hatırlamanın nefsin kuvvelerinden hâfıza ile irtibatlı olduğunu, bununla birlikte mütehayyile ve hayal kuvvesiyle de alakasının bulunduğunu, farklı görüşleri de ele alarak ifade eder. En sonunda burada esas konunun hikmet erdemine bağlı olarak hatırlama melekesi olduğunu belirtir. Bunun da nefsin idrak ettiği küllî mânaları muhafaza ederek yeri geldiğinde tekrar hatırlayıp ikinci kez idrak edebilme melekesi olduğunu ifade eder.

Müellif hikmet melekesiyle alakalı tâlî erdemleri saydıktan sonra bunların nefisle irtibatını şöyle açıklar:

> "Bedende bulunan cismânî kuvvelerin tümü nefs-i nâtıka ve kuvvelerinin aksi ve gölgesi gibidir. Nefis nurdur, nur bizâtihî feyezân eder. Böylece nefisteki sıfatlar bu cismânî kuvvelere yansır. Yani cüz'î, fânî kuvveler ve onların eserleri/fiilleri küllî, bâkî kuvvelerin akisleridir."

Dolayısıyla nefis hikmet erdemini elde edip itidâle ulaştığında bu sayılan tâlî erdemler kendiliğinden ondan feyezân eder. Müellif bu görüşlerin kaynağının *Hikmetü'l-işrak* sahibi olduğunu belirtir.[210]

Hikmet melekesinin itidal üzere olması neticesinde nefsin eşyanın hakikatini idrak edebilme melekesini kazanabileceği ifade etmiştik. Hikmet melekesiyle irtibatlı olarak ortaya çıkan diğer erdemler, vehmin tasallutundan uzak olarak kişinin nâtıka kuvvesini en üst düzeyde kullanabileceğini göstermektedir. Bu seviyede idrak melekesini elde eden kişi bu kuvvenin idaresiyle arzu ve şehvet kuvvelerini de tedbir ederek aşağıda ele alınacak olan buna bağlı diğer pek çok erdemin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla erdemlerin en başta hikmet erdemi ile bağlantılı olarak birbirleri ile irtibatlı bir şekilde ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Başka bir ifade ile bir erdemin varlığı diğerine de sebep olmakta, tersini düşündüğümüzde bir reziletin varlığı da başka bir rezilete sebep olmaktadır.

B) **Yiğitlik**: On bir alt erdemi vardır:

1) *Nefsin olgunluğu* (كبر النفس): Nefsin bolluk ve yokluğu, üstünlük ve düşkünlüğü önemsememesi, bu durumların değişmesinden etkilenmemesidir. [211]

2) *Yüksek gayret* (عظم الهمة): Dünyevî mutluluk ve sıkıntılara aldırmamaktır. Böyle kimselerin dünya hayatına karşı meyilleri yoktur.[212]

---

[210] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 72/35a; Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, Henry Corbin (tsh.), Tahran, 1956, s. 205, 211.
[211] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 72/35a.
[212] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 74/36a.

3) *Sabır*: Nefiste dünyanın elem ve korku veren şeylerine karşı direnme gücünün yerleşmesidir. Bu melekenin varlığı doğru düşünce, yani ilmi gerektirdiği gibi buna bağlı olarak şecaati de gerektirir. Bu şekilde hikmet yani ilim ve sabır hâsıl olduktan sonra diğer bütün faziletler buradan neş'et eder. İlim bu melekelerin oluşumunda baba konumunda, sabır da anne konumundadır. Dolayısıyla sabır şecaatin aslî unsurlarındandır.[213]

4) *Cesaret* (النجدة): Korku veren şeyler karşısında endişe duymamaktır.[214] Burada korku veren şeyden sâlim olabilmek o şeyin aslında korkmayı gerektiren bir şey olmadığının bilincinde olmakla mümkündür. Başka türlü hem korkup hem de sâkin olmak mümkün olmaz. Aslında burada sayılan bütün bu erdemler bu bilinçte olmayı yani itidal üzere olan nefsi nâtıkanın rehberliğini gerektirir. Dolayısıyla bu erdemler daha önce de ifade ettiğimiz gibi hem hikmetle hem de böylelikle şecaatle irtibatlıdırlar.

5) *Yumuşak huyluluk* (الحلم): Hayvânî nefse ait olan gazap kuvvesinin nefs-i nâtıkanın kontrolünde olması neticesinde ortaya çıkan itidale bağlı oluşan iç huzur halidir. Bunun için öfke halinin rezilet durumuna gelmemesi, fiil haline gelmeden henüz tasavvur halindeyken nefs-i nâtıka tarafından dengelenmesi gerekir. Ancak o zaman öfke kuvveti cesaret ve buna bağlı olarak hilm fazileti haline ulaşır. Burada "bilinçli olması" noktası önemlidir. Zira daha önce müellif öfke halini; vücutta o esnada hasıl olan bir buhârın tüm bedene yayılmasıyla bilincin devre dışı kalması neticesinde ortaya çıkıp kişiyi rezilete sevk eden bir durum olduğunu ifade etmişti. Buna binaen sükunet meselesinde bu faziletin hasıl olması ve kişinin sıfatı haline gelmesinin ancak bu "bilinçlilik" halinin devam etmesi neticesinde olabileceğini vurgular. Aslında bu durum genel olarak bütün erdemler için geçerlidir.[215]

6) *Ölçülü olma* (السكون): Husûmette ve mücadelede teenni ile hareket etmek, aceleci olmamaktır. Burada müellif sükunun mukabili olan hareket meselesine geçiş yapar ve Aristo, Platon ve hukema tarafından yapılan tanımlar ve hareketin çeşitleri meselesinden bahseder.[216] Konuyla doğrudan irtibatlı olmaması hasebiyle bu konuya işaret etmekle yetiniyoruz. Ancak burada müellifin burada olduğu gibi konuyla doğrudan irtibatı olmayan pek çok tâlî meseleye söz açıldıkça değinmesi ve uzun açıklamalar yapması daha önce ifade ettiğimiz eserin bir ders metni olası fikrini hatırlatması açısından önemlidir.

7) Tevâzu: Mal ve mevki bakımından kendinden aşağıda olsa bile erdemli insanlara kıymet vermek üstünlük taslamamaktır.[217]

---

[213] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 74/36a.
[214] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 75/37a.
[215] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 76/37a.
[216] Ayrıntılı bilgi için bkz. **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 77/37b.
[217] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 78/38a.

8) *Yüreklilik* (الشهامة): Nefsin güzel bir şekilde yâd edilmeyi sağlayan önemli işleri başarma noktasında azimli olmasıdır.[218]

9) *Dayanıklılık* (الإحتمال): Nefsin, güzel hasletleri elde etmek için çabalaması, her tür sıkıntıya tahammül etmesidir.[219]

10) *Onur duygusu* (الحمية): Mahremi (namusu) ve dini töhmetten korumak noktasında gevşeklik göstermemektir.[220]

11) *Hassaslık* (الرقة): Başka insanların başlarına gelen acılara üzüntü duymaktır. Görüldüğü üzere şecaat zâlim olmak, başkalarına eziyet etmek değil, başkalarının başına gelen sıkıntıdan dahi rahatsız olup onu bertaraf etme inceliğinde olmaktır. Müellif, cahiliye döneminde pek çok kişinin Müslüman olmadan önce yağmacı iken Müslüman olup İslam ahlâkıyla zinetlendikten sonra şecaat ve rikkat sahibi insanlar haline geldiğini ifade eder. [221]

Müellif bu 11 fazilete bazılarının "müsâlime"yi (المسالمة) de ekleyip 12 ye çıkardığını, Îcî'nin bunu rıfk meselesinde açıkladığı için tekrar ele almadığını belirtir. Nezaket sahibi olmak mânasına gelen bu fazilet tartışma anında sâkin, barışsever, uyumlu davranmak anlamına gelmektedir.[222]

Faziletler müellifin ifadesiyle "kendi ihtiyarıyla ve külfet olmaksızın" meydana gelmelidirler. Kendi ihtiyarıyla olması nefs-i nâtıkanın rehberliğini gerektirir. Külfet olmaksızın ifadesi de bu faziletin meleke haline gelmiş olması gerektiğine işarettir.

C) **İffet**: İffetin on bir alt erdemi vardır:

1) *Haya* (الحياء): Nefsin çirkin fiilleri işleme korkusuyla kendini tutması, sakınmasıdır.

Müellif burada çirkin fiiller/kubuh kelimesinden yola çıkarak hüsun-kubuh meselesini ele alır. Şer'î, örfî ve aklî olarak hüsun ve kubuhu tanımladıktan sonra bu konuda fıkhî mezheplerin görüşlerini tek tek inceler: Özetle Eş'arî ve Mâturîdî'ye göre hüsun ve kubuhun şer'î olduğunu, dolayısıyla bir şeyin Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötü olabileceğini; Mûtezile'ye göre ise, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu belirtir. Kelâmî açıdan çok farklı tartışmaları içinde barındıran hüsun-kubuh meselesine müellif bu açıdan dikkat çekmekle yetinmiştir. Bu açıklamaları yaptıktan sonra müellif bir tercihte bulunmaz.[223] Konuyla ilgili Sadru'ş-Şeria'nın *Tavzîh*'inde; şer'î açıdan kötü/kabih bir fiil işleyenin fâsık, aklî açıdan işleyenin mecnun, örfî açıdan ise ebleh olduğunu ifade ettiğini

[218] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 78/38a.
[219] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 79/38a.
[220] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 79/38a.
[221] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 80/38b.
[222] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 80/38b.
[223] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 81/39b.

belirtir. [224] Burada şer'î, aklî ve örfî her üç mânanın da kastedilmiş olabileceğini ifade eder. Müellifin Sadru'ş-Şeria'dan yaptığı bu alıntı kaynak göstermeden ilk olarak Kirmânî'de ardından onu takip eden Taşköprîzâde'de yer almaktadır.[225] İfadeler tamamen aynı olmasa da benzerlik taşımaktadır. Bu örneğin diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde yer almadığını göz önünde bulundurursak Müneccimbaşı'nın bu şerhleri görüp onlardan istifade ettiğini söyleyebiliriz. Müneccimbaşı bu açıklamayı eserine alırken aynen aktarmamış, Taşköprîzâde'de olmadığı halde kaynağını da bizzat göstermiştir.

Müellifin bu şekilde bir yeri şerh ederken konuyla alakalı başka meselelere geçişler yapması eserin bir ders anlatım metni olarak kaleme alınmış olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Hatta bu tâlî meselelerle alakalı farklı kaynaklardan alıntılar yapıp o kaynaklar üzerinden başka konulara geçmesi, ardından tekrar asıl konuya dönüp toparlaması ders anlatım ortamını zihinde uyandırmaktadır. Bu nedenle eser müellifin bizzat kendisinin ders için kaleme aldığı metin olabileceği gibi, ders esnasında öğrencilerin tutmuş olduğu notlardan derlenmiş de olabilir. Eserde her meselenin başında konuya dair önceki anlatılanları özetlemesi, yeri geldikçe sık sık tekrarlarda bulunması da bu düşünceyi desteklemektedir. Eserin diğer şerhlere göre oldukça hacimli olması da bu sebepledir. Bununla birlikte şerhinin mukaddimesinde ilim talipleri için önemi ve gereğine dikkat çekerek bu ihtiyaca binaen eseri şerh etmeye karar verdiğini belirtir. Bizzat kendisinin yazdığına dair bir ifade kullanmaması da her iki ihtimali kuvvetlendirmektedir.

2) *Sabır*: Sabır daha önce şecaatin alt erdemi olarak acılara, sıkıntılara karşı mukavemet göstermek şeklinde ifade edilmişti. Nefsin şehvânî arzularına karşı mukâvemet göstermesi ve kendisine hâkim olması şeklindeki sabır da iffetin alt erdemi olmaktadır.[226]

Burada müellif seyr u sülûk meseleleri ile irtibat kurarak şu açıklamaları yapar: "Ashâb-u's-Sülûk'e göre sabır, nefsi itaate, amel etmeye, ilmi izhâr etmekten alıkoymaya, yüce hakikatlere ulaşmaya adamaktır. Bu şekilde sabırla insan yüce ahlâk sahibi olur. Ancak bu sabır seyr u sülûkte ilk derecedir. Ondan sonra sırayla; rız'a, şükür, hayâ, sıdk, îsâr (الإيثار), hulk (الخُلق), tevâzû, fütüvvet, inbisât" gelir. Yine müellif sabırla elde edilecek olan nefsin

[224] Sadruşşeria eserinde akıl ve idrak aşamaları hakkında ayrıntılı bilgi verip husun vekubuh meselesinde aklın temyiz edici özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, **et-Tavzih Şerhu't-tenkih**, Muhammed Adnan Derviş (tahk.), Beyrut, 1998, c. II, s.338-446.

[225] Kirmânî, age, s. 11a;Taşköprîzâde, age, s. 9a.

[226] Müneccimbaşı'nda yer alan bu sınıflama Tûsî'de yer almazken Devvânî, Taşköprîzâde ve Kınalızâde'de yer almaktadır: Anay, **Devvânî**, s. 291; Taşköprîzâde, age, s. 9a; Kınalızâde, age, c. I, s. 60.

mertebelerini yine Ashâb-u's-Sülûk'un ifadeleriyle "emmâre, levvâme, râziyye, merziyye ve mutmainne" olarak ifade eder.[227]

3) *Arzuları dizginlemek* (الدعة): Şehevî arzuların harekete geçtiği sırada nefsin sükûneti elden bırakmamasıdır.

Müellif burada da hareket ve sükûn hakkında bilgiler verir. *Uyûnu'l-hikme*'den bu hususta alıntılar yapar. Ardından hareket ve sükûnun cismânî arazlarda olabileceği gibi nefsânî arazlarda da bulunacağını ifade eder. Nefs-i nâtıkanın kendisinse has ârazlarında hareket ve sükûn mevcut olduğunu hatta hukemânın nefsi "daima muteharrik bir cevherdir" şeklinde tercüme ettiklerini belirtir.

Bu fazilete sahip olan kişi şehevî kuvvesi harekete geçtiğinde sükûnetle davranır ve akla tâbi olur, aksi durumda ise, hevâ ve heveslerine göre hareket eder.[228]

4) *Dürüstlük* (النَّزاهة): Malı herhangi bir alçaklık ve zulüm olmaksızın güzel yollardan kazanıp övülen yerlerde harcamaktır. Bu fazilet Tûsî ve Kınalızâde'de yer almaz.

Tanımda geçen iktisab kelimesinin rızkı talebetmek mânasına kesbden geldiğini ifade eden Müneccimbaşı bunun *Sıhah*'ta[229] benzer şekilde kullanıldığını ifade eder. Mal kelimesi lugavî olarak bilinen manasındadır. Ancak burada istılâhî açıdan tabiatın meylettiği, ihtiyaç için saklanan şey manasında kullanılmıştır. Müellif bu kelime hakkında da *Telvîh*'de[230] nehy babında benzer açıklamaların mevcut olduğunu belirtir.[231]

5) *Kanaat*: Harcamaları yeterli miktarda yapmak bu hususta mutedil olmaktır.

Kanaat, yiyecek, içecek ve giyecekte zarûrî olanla yetinmek, mal biriktirmede hırs yapmamaktır. Böylesi bir hırsın hem şer'an hem de aklen hoş karşılanmadığını ifade eden müellif, İbn-i Kesîr'in "فلنحيينه حيوة طيبة"[232] âyetindeki "حيوة طيبة" kısmını "kanaat" olarak tefsir ettiğini belirtir.[233] Hz. Peygamber'in, "Müslüman olan, maîşeti yeterli olan ve kanaat sahibi olan kişiye ne mutlu", "kanaat hiç tükenmeyen bir hazinedir" hadislerini zikreder. Yine Hz. Ali'nin "Mülk olarak kanaat, nimet olarak güzel ahlâk yeter" sözü ile Zün-Nûn'un, " Her kim

[227] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 82/39b. Bu mesele hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, c. V, s. 240-244.
[228] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 83/40a.
[229] Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, **es-Sıhah Tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye**, Ahmed Abdu'l-ğafûr Attâr, Beyrut, 1979, c. I, s. 212.
[230] Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazanî, **et-Telvih ila keşfi hakâiki't-Tenkîh**, Muhammed Adnan Derviş (tahk.), Beyrut, 1998, c. II, s. 431.
[231] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 84/40b.
[232] Nahl Süresi, 97.
[233] İbn Kesîr tefsirinde öncelikle zikrettiği pek çok rivâyet içerisinde Hz. Ali ve İbn Abbas'tan rivâyetle bu kısmı kanaat olarak tefsir eder, daha sonra naklettiği bir hadisle birlikte kendi görüşünün de bu yönde olduğunu beyan eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm**, Sâmî b. Muhammed es-Selâme (tahk.), Riyad, 1997, c. IV, s. 601.

ki kanaatkâr olursa rahata erer ve akranlarından uzun yaşar" sözünü örnek olarak ifade eder.[234] Müellif bu örneklerde de görüldüğü üzere dînî referanslara da müracaat etmektedir.

6) *Ağırbaşlılık* (التأنى): Nefsin istenilen şeyleri elde ederken ağırbaşlı davranmasıdır.

Bazı nüshalarda teennî yerine vakar kelimesinin kullanıldığını belirtir. Hz. Peygamber'in, "Teennî Rahmân'dan, acele şeytandandır" hadisini zikreder. Hadisi açıklarken teennînin, Allah'ın ilhamıyla istenilen şeyde isabet etmeyi ve hatadan uzak olmayı sağladığını ifade eder. Aynı hadis diğer ahlâk eserlerinde yer almazken Kirmânî veTaşköprîzâde'de de yer almaktadır. [235]

7) *Nezaket* (الرفق): Nefsin şer'an, aklen ve örfen sonucu güzel olan şeylere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu hasletin mukâbili kabalık (العنف) kelimesidir.

8) *Güzel Yaşayış* (السمت): Nefsin kendisini olgunlaştıracak şeylere rağbet etmesidir.

9) Takvâ (الورع): Nefsin güzel amellerden ayrılmayıp kötülüklerden sakınmasıdır. الورع kelimesi şer'î ıstılahta takvâ anlamına gelmektedir.Müellif takvanın üç mertebesi bulunduğunu ifade eder: Birincisi şirkten kaçınmak, ikincisi haramlardan ve şüpheli şeylerden kaçınmak, üçüncüsü mâsivallahtan kaçınmaktır.[236]

10) *İntizam*: İşlerin maslahata uygun bir şekilde düzenlenmesidir. Küllî maslahatlar ise, nefsin, malın, dinin, nesebin ve aklın korunmasıdır. Günlük işlerimizin/cüz'î maslahatlarımızın küllî olanlara uygun olması gerekir.[237]

11) *Cömertlik* (السخاء): Verilmesi gerekli olan malı verilmesi uygun olan kişiye vermektir. Burada cimriliğin ortaya çıkmaması için verilen şeyin keyfiyeti ve kemiyeti önemlidir. Cömertlik faziletinin hem dînen hem de aklen övüldüğünü ifade ederek ayet ve hadislerden örnekler verir.

Bu tali erdemin de altı çeşidi vardır:

Müellif, Îcî'nin zikrettiği bu altı erdeme afv ve mürüvveti de ilave etmek gerektiğini ancak musannifin bunları ayrıca ele almadığını belirtir. Zira, mürüvveti "vera'" erdemi içerisinde afvı da "nefsin olgunluğu" faziletleri kapsamında düşündüğünü ifade eder.[238] Bu açıklama aynen Kirmânî ve Taşköprîzâde'de yer almaktadır. Müneccimbaşı'nın da bu iki şârihi kaynak aldığı sonucuna ulaşabiliriz. Diğer altı erdem ise; eli açıklık (الكرم), diğergamlık (الإيثار), âl-i cenaplık (النُبْل), yardımseverlik (المواساة), cömertlik (السَماحة), hoşgörülü olmaktır (المسامحة).

---

[234] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 85/41a.
[235] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 85/41a; Kirmânî, age, s. 11b; Taşköprîzâde, age, s. 9b.
[236] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 86/41b.
[237] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 86/41b.
[238] Taşköprîzâde, age, s. 10b.

D) **Adalet**: Diğer üç temel faziletin bir araya gelmesi demek olan adaletin de 14 alt erdemi vardır.

1) *Saf dostluk* (الصداقة): Kişinin herhangi bir amaç gütmeden duyduğu, güzel şeylerde kendisine tercih ettiği, halisane sevgidir.

2) *Ülfet*: Gündelik hayatın idaresiyle ilgili yardımlaşıp fikir birliği etmektir. Müellif bu hususta âyet ve hadislerden örnekler verir. Bu örnekler Taşköprîzâde'de de yer almaktadır.[239] Ancak faziletleri genel olarak bir-iki cümle ile açıklayarak geçen Kirmânî'de bulunmaz.

3) *Vefâ*: İyilik yapmayı terk etmemek ve dostlara verilen sözde durmak ve onları gözetmektir. Müellif ahde vefanın dostları gözetmenin onlar vefat ettikten sonra bile çocuklarıyla devam etmesi gerektiğini ifade eder. Böyle vefanın bugün kalmadığını belirtir.[240] Müellif faziletlerden bahsederken dönemindeki ahlâkî bozulmaya da sık sık işaret eder.

4) *Sevecenlik* (التودد): Yakın dostların sevgisini kazanma isteğidir.

5) *İyiliğin karşılığını verme* (المكافاة): Yapılan bir iyiliğe aynıyla veya daha fazlasıyla karşılık vermektir.

6) *İyi ilişki* (حسن الشركة): Muâmelatta adaleti gözetmektir.

7) *Dürüstlük* (حسن القضاء): İnsanlara bir karşılıkta bulunurken kimseyi minnet altında bırakmamak ve yapılan güzel davranışlardan ötürü pişmanlık duymamaktır.

8) *Akrabayı gözetme* (صلة الرحم) : Hayırlı işlerde yakın akrabalar ile paylaşım içinde olmaktır.

Müneccimbaşı, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserinin başında sıla-i rahimden ve bu husustaki hadislerden bahsettiğini, Molla Fenârî'nin de şerhinde onun açıklamalarını tamamladığını ifade ederek kendisinin de teberrüken ve teşerrüfen şerhteki bu açıklamaları kendi ifadeleriyle nakletmek istediğini belirtir. "Molla Fenârî, şerhinin şer'î ilimlerin taksim edildiği birinci kısmında Hz. Peygamber'in şu hadisini zikreder: "İlimler bedenî ve dînî ilimler olmak üzere ikiye ayrılır, tıp ilmi bedenî ilimlerdendir". Bu hadisi açıklarken hemen arkasından Hz. Peygamber'in Allahu Teâlâ'nın kelâmını aktardığı bir kudsî hadisini nakleder: "Ben Allah'ım, ben Rahmet sahibiyim ve rahmi yarattım, ona merhamet ederek isimlerimden bir ismimi verdim. Her kim akrabasını gözetirse ben de onu gözetirim, her kim akrabayla ilişkiyi keserse ben de onu terk ederim". Müellif, Molla Fenârî'nin şerhindeki açıklamaları uzun uzun ele alır.[241] Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan Müneccimbaşı'nın bu örneği, hem onun tasavvufî kimliğine hem de kullandığı kaynaklardaki

---

239 Taşköprîzâde, age, s. 11b.

240 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 94/45b.

241 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 96/46a; Sadreddin Konevî, **Miftâhü'l-gayb** (Molla Fenârî'nin şerhi, **Misbâhü'l-üns** ile birlikte) Muhammed Hacvî (tahk.), Tahran 1374, c. I, s. 12-13.

geniş yelpazeye işaret etmektedir. Aynı zamanda 13. yüzyılda yazılmış bir eseri dolaylı bağlantılarla konu içerisinde nasıl ele aldığını gösteren önemli bir örnektir. Zira eser, genel olarak Tanrı-alem ilişkilerini, tasavvufun ilimler içerisindeki yerini incelemektedir. Sıla-i rahim meselesine de girişte ilimler tasnifi yapılırken açıklama babından değinilmiştir. Müneccimbaşı ‘nın dolaylı bağlantılarla bir gruba tanıtır tarzda bu kaynağı ele alması onun şerhini bir ders metni olarak yazmış olabileceği hususundaki görüşümüzü desteklemektedir.

9) *Merhametli olmak* (الشفقة): Kişinin birisinin başına gelen istenmeyen bir halden etkilenmesi ve bunun giderilmesi için gayret göstermesidir.

10) *Arabuluculuk* (الإصلاح): İnsanlar arasında meydana gelen düşmanlıkları ortadan kaldırmak amacıyla onların arasını bulmaya çalışmaktır.

11) *Tevekkül*: İnsanın gücünün yetmeyeceği durumlarda çaba harcamayı bırakması Allah’a güvenmesidir.

Müellif burada gücünün yetmeyeceği şeyle sebeplerin değil, müsebbebâtın kastedildiğini belirtir: “Bitkilerin büyümesi, meyve ve ekin vermesi gibi şeyler müsebbebâttır ve ekin ekmek, sulamak gibi insanın gücünün yetebileceği sebeplerden değildir. Hz. Peygamber, “devemi saldım ve Allah’a tevekkül ettim” diyen A’râbîye “onu bağla sonra tevekkül et” buyurmuştur. Eğer onu bağlarsa bu onun muhafazası için bir sebeptir, ancak hâfız Allah’tır. Dilerse korur, dilerse korumaz.”[242] İnsan için gerekli olan, o şey için sebeplere yönelmek, onu talep etmek ve onun için çalışmaktır. Burada tevekkülle ilgili ayet ve hadislerden örnekler vererek; “Allah her işimizde sebeplerin Müsebbibi’ni görebilme basireti nasip etsin” duasını yapar.[243] Müellif faziletleri bu şekilde bahsedilen faziletle ilgili bir dua ile bitirir.

12) *Teslîmiyet*: Allah Teâla’nın emirlerine boyun eğmek ve bunlardan insanın tabiatına ve maslahatına aykırı gelen şeylerde dahi itiraz etmemektir.[244] Bu kişi Allah Teâlâ’nın emirlerine boyun eğmeyi esas aldığı için bunu yaptıktan sonra her zaman bunun huzur ve mutluluğu içinde olacaktır.

---

[242] Sebepler ve müsebbebât hakkındaki bu açıklamalar Kirmânî ve Taşköprîzâde’de de geçmektedir Diğer ahlâk eserlerinde yer almadığını göz önünde bulundurursak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Müneccimbaşı’nın bazı beyanlarında ve örneklendirmelerinde Kirmânî ve Taşköprîzâde’den istifade ettiğini net olarak söyleyebiliriz. Ancak meseleyi aynen aktarmayıp özetlemiş, farklı örneklerle zenginleştirerek kendine has ifadeleriyle konu bütünlüğü içerisinde ele almıştır. Şerhinde Kirmânî’yi kaynak olarak kullandığı görünen Taşköprüzâde daha tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Müneccimbaşı’nın da bu ayrıntılı açıklamalardan istifade edip Taşköprîzâde’den doğrudan alıntılar yaptığı görülmektedir. Taşköprîzâde, age, s. 12a.

[243] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 97/46b.

[244] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 98/47a.

13) *Hoşnutluk* (الرضاء): Kişinin, başına gelen (kötü) şeyleri ve kaybettiklerini hoş karşılamasıdır.[245]

14) *Kulluk* (العبادة): Allah Teâla'yı ve O'nun mükerrem kullarını yüceltmek ve O'nun emirlerine itaat etmektir. Müellif burada ikinci olarak kastedilenlerin melâike, peygamberler, evliyâlar, ulemâ ve sâlihler olduğunu ifade eder.

Erdemler meselesinde Müneccimbaşı'nın erdemlerin isimleri ve sıralamasında öncelikle İbn Miskeveyh'i, onun değinmediği meselelerde Tûsî'yi takip ettiğini ifade etmiştik. Bu kısımda şunu belirtmek gerekir ki erdemlerin isimleri ve ilk tanımları şerh edilen risalede yer aldığı için şu durumda bu kaynakları ilk kullanan aslında Îcî'dir. Îcî şârihlerinin üçü de bu hususta sistemi kurarken şerh ettikleri metni esas almışlardır. Yaptıkları açıklamalarda farklılaştıkları görülmektedir. Şârihlerden Kirmânî'nin eseri diğer iki şerhe göre en muhtasar olanıdır. O, Tûsî'den istifade ettiğini zaman zaman açıkça beyan eder. İkinci şârih olan Taşköprîzâde'nin tanım ve örneklendirmelerde Kirmânî'den istifade ettiğini söyleyebiliriz. Metni şerh ederken İbn Miskeveyh ve Tûsî'den istifade etmekle birlikte onu aynen aktarmaz. Aynı zamanda her erdemi kendine has farklı örnekler ve açıklamalarla zenginleştirerek kendi tasarrufuyla birlikte aktarır. Ayrıca erdemleri açıkladıktan sonra onun ifrat ve tefritini kavramsal olarak ifade edip açıklar. Bu kavramlar diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde yer almaz. Müneccimbaşı'nın da Taşköprîzâde'nin kendine has bazı açıklamaları ve örneklerinden zaman zaman alıntılar yaptığını dolayısıyla bu şerhi görerek ondan istifade ettiğini görmekteyiz.

2. Ahlâkî Faziletlerin Kazanılması ve Korunması

a. Faziletlerin Kazanılması

Daha önce de ifade edildiği gibi bu kısımdan itibaren şerhin ikinci bölümü başlamaktadır. Ancak biz konu bütünlüğü açısından ikinci bölümde faziletler ve onların kazanılması-korunması meselelerini aynı başlık atında ele aldık. Huy ve meleke kavramları incelenirken müellif, nefsin kuvvelerine bağlı olarak insanın huyunun değişebileceğini, insanın hangi seviyede olursa olsun güzel ahlâk sahibi olma imkânının bulunduğunu ifade etmişti. Bu bölümde de insanın ahlâkî olgunluğa ulaşabilmesi için sahip olması gereken erdemleri nasıl elde edeceği, kendisinde mevcut olan erdemleri nasıl muhafaza edeceği meselesi incelenmektedir. Buna mukabil reziletlerin tebdîl ve ta'dîl edilmesi, yani ifrat ve tefritten itidâl hattına geçirilmesi meselesine de kısaca temas edilmektedir. Reziletler meselesi bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Müellif, diğer ahlâk eserlerinden farklı

[245] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 98/47a.

olarak henüz konunun başında fazilet sahibi olmanın ve reziletlerden korunmanın ancak eşyanın hakikatine vakıf olan mürşid-i kâmilin irşâdı ve talimi ile mümkün olduğunu ifade ederek her fırsatta meselenin bâtınî boyutuna işaret etmekdir:

> "Nefs-i nâtıka fıtratının başlangıcında fazilet, rezilet ve kamâlâttan mücerreddir. Tüm bunları elde etme isti'dâdı kuvve halinde mevcuttur. Bedenle birleştiğinde kendisine kemâlâtı kazanması için cismânî kuvveler ve âletler verilir. Hayvânî kuvve de bunlardandır. Eğer nefis hayvânî kuvvenin kontrolü altına girerse onun arzularını yerine getirir ve reziletler ortaya çıkmış olur. Rezîletler nefsânî hastalıklardır ve ortadan kalkması bir tabibin riyazetiyle olur ki o tabipler de Peygamberlerin halifeleri olan mürşidlerdir. Nasıl doktor olmadan fiziksel rahatsızlıklar tedavi olmazlarsa nefsânî rahatsızlıklar da böyledir. Hatta rûhânî hastalıklar diğerinden daha hafî ve tedâvisi daha zordur".[246]

Müellif, faziletlerin elde edilmesini yaratılışı itibarıyla kendisine bir imkân olarak verilen hayvânî kuvve üzerinden açıklar. Bu kuvve başlangıçta arzu edilen şeyleri elde etmeyi, hoşlanılmayan şeylerden uzak durmayı sağlayan bir kuvvedir. Kişi bu kuvvesini kendi ihtiyarıyla ve sâlim olan aklın tedbiri ile hareket ettirirse itidal üzere olur ve faziletleri elde edebilir. Aksi durumda, bu kuvvenin ifrat ya da tefrit taraflarına kayması sonucu rezîletler ortaya çıkar. Rezîlet ile vasıflanan bir nefis de faziletten yani itidalden uzaklaşmış olur. Müellif faziletlerin elde edilmesi meselesinde bu kısa bilgilerle yetinir. Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'de neredeyse aynıyla tekrar edilerek ele alınan nefsin kuvvelerinin kemali elde etme aşamaları Müneccimbaşı'nda yer almaz.[247] Bu kısım, üç temel faziletin nefsin üç kuvvesi ile irtibatlı olarak nasıl elde edileceği meselesinde daha önce ayrıntılı olarak ele alındığı için burada tekrarlamamayı tercih etmiştir. Müellif daha ziyade elde edilen bu faziletlerin nasıl muhafaza edileceği üzerinde durur.

b. Faziletlerin Korunması

Fazilet sahibi olan kişinin bunları muhafaza etme yolları ahlâk eserlerinin tümünde ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Müellif var olan erdemleri muhafaza etmenin yenilerini kazanmaktan daha önemli olduğunu ifade eder. Bu bölümde faziletlerin mevcûdiyetinin *kesb* yoluyla ya da *tab'en* olabileceği meselesine değinir. Faziletlerin tab'en var olması huyun değişebileceği görüşüne ters gibi görünse de müellif bu ketegoriyi sadece Peygamberler ve bazı velî kullara has olarak ele almaktadır. Çoğunluğun diğer gruba dâhil olduğunu belirtir. Peygamberler ve veliler arası fark ise şöyledir: Her iki grup da fazilete sahip mizaç üzere yaratılmışlardır. İleride ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere bu ifade, birinci grup söz

---

246 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 101/48b.

247 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, terc. s. 130-134, **Ethics**, s. 108-112; Anay, **Devvânî**, s. 294-297; Kınalızâde, age, c. I, s. 75-90.

konusu olduğunda faziletleri elde etme potansiyeline sahip olarak yaratıldıklarına işaret etmektedir. "إنك لعلى خلق عظيم" âyeti peygamberlerin insanların en faziletlisi olduğunu ifade eder. Bazı evliyalar ise, velî olarak doğarlar ya da bu makama vehb yahut cezb tarîkiyle ulaşırlar ve hıfz tarikine ihtiyaçları vardır. Peygamberlerin ise buna ihtiyacı yoktur.[248] Bu şekilde faziletleri muhafaza noktasında peygamberlerle veliler arası farka işaret eden müellif, yine de bu tasnifle velileri yaratılış itibarıyla diğer insanlardan ayrı bir kategoride ele almaktadır. Müellifin düşünce sisteminde, erdemleri kesb yoluyla elde eden insanların bunları muhafazada ihtiyaç duydukları mürşidlerin manevî doktorlar olarak insanlara rehberlik etmeleri düşüncesi; velî kulların bu ayrıcalıklı mertebeleri fikri ile de örtüşmektedir. Müellifin tasavvufî kimliğini öne çıkaran bu şekilde bir ayırım diğer ahlâk eserlerinde mevcut değildir.[249]

Diğer ahlâk eserlerinde yer alanlara benzer şekilde Müeneccimbaşı da faziletlerin muhafazası için bir takım önerilerde bulunur:

1. "*Kazanım yoluyla veya tab'an bir erdem elde eden kişi bunu korumak için fazilet erbabıyla ilişki kurmalı ve çirkin huylara sahip kişilerden uzak durmalıdır.*"[250]

Bu meseleyi ele alan bütün ahlâk eserleri bu tavsiye ile konuya başlar. Faziletlerin muhafazası için ele alınan birinci metotta kişinin beraber bulunacağı insanlara dikkat etmesinin zorunluluğuna dikkat çekilir. Şerhte fazilet sahipleriyle yakınlıktan daha ziyade kötü huylara sahip insanlardan uzak durulması fikri vurgulanmaktadır. Müellif bunun sebebini, nefsin rezileti kabul etmesinin faziletten daha hızlı olması şeklinde ifade eder. Faziletleri elde etmeye gayret etmek yükseğe çıkmaya çalışmak gibi meşakkatlidir. Ancak reziletlerin ortaya çıkması, yokuştan aşağı inmek kadar kolaydır. Bu sebeple reziletlere meyletmek daha süratli olmaktadır. Bu benzetme Tûsî ve İbn Miskeveyh'te bulunmamakla birlikte Devvânî ve Kınalızâde'de de yer almaktadır.[251] Burada yine Hz. Peygamber'in, hadislerinden örnekler verir. Müellif sıkça başvurduğu Hz. Ali'nin bir sözünü burada zikreder: "Kötülerle bir arada olmaktan sakının, tabiat tabiattan etkilenir, sen farkında bile olmazsın".[252] Bu örnekler Müneccimbaşı'na hastır.

[248] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 103-104/49b. Diğer ahlâk eserlerinde farklı şekillerde sınıflanan faziletlerin tabiî ve kazanılmış şeklinde ayırıma tabi tutulması Taşköprîzade'de yer alır ancak o, tabiî olan faziletleri sınırlama yoluna gitmez: Taşköprîzâde, age, 12b.
[249] Müneccimbaşı kadar net ve ayrıntılı ifadeler olmasa da Îcî şârihlerinden Kirmânî de zaman zaman benzer ifadelerle meselenin bâtınî boyutuna dikkat çeker. Faziletleri muhafaza etme yollarını ele alırken bunların "irfan sahipleri"nin tavsiyeleri olduğunu belirterek meseleye giriş yapar: Kirmânî, age, s. 15b.
[250] Müneccimbaşı Şerhi, s. 103/49b.
[251] Kınalızâde, age, c. I, s. 93-94; Anay, **Devvânî**, s. 298.
[252] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 106/50b.

Özellikle hikmet faziletinin muhafazası için yapılması gereken şeylerden en önemlisi ise "*kişinin ilmî ve fikrî vazifelerle kendisini yetiştirmesidir*."Müellif bu sayede kişide ağırbaşlılık ve sükûnet halinin huy haline geleceğini, bunun da hikmet faziletini muhafaza etmesini sağlayacağını belirtir. Nasıl ki bedenin sıhhati onun dengeli hareket etmesiyle mümkünse, nefsin sıhhati de faziletlerle mümkündür. Faziletlerin muhafaza edilmesi ise ancak, ilmî ve fikrî vazifelerin mutedil bir şekilde yerine getirilmesiyle sağlanabilmektedir. Şâyet müfekkire gücü ve diğer beyinle alakalı kuvvetler gereği gibi ve sükûnetle amel etmezse kişide ahmaklık ve aptallık ortaya çıkar, hatta yalnız insana has nitelikleri kaybolmaya başlar. Müellif hikmet faziletini muhafaza etmede yegâne yol olan ilim sahibi olma vazifesinin insanın diğer varlıklardan farklı olan küllîleri idrak edebilme özelliğine işaret ettiğini ifade eder.[253]

Nefsin ilimle iştigâl etmesi, bunu vazife edinmesi insanların çoğunun makam ve şöhretlere meyletmesi sebebiyle oldukça zordur. Çünkü bu tür dünyevî lezzetler cismânî kuvveler vasıtasıyla nefse hoş gelmektedir. Metinde ilim sahibi olma vazifesinin nefse ağır gelmesi sebebiyle ilim talipleri için mevcut olan bu zorluğu ortadan kaldırmak için yapılması gereken üç şey sıralanır: "*Daima ilmin yüceliği, devamlılığı ve saflığı düşünülmelidir*." Burada belirtilen yücelik hem ilmin bizzat kendisindeki hem de ilim ehlindeki yüceliktir. Zira ilim sayesinde yakîn mertebesine ulaşıldığında her tür çelişki ortadan kalkar. Bu şekilde itidal elde edilip bu hal artık meleke durumuna gelmiş olur ve artık ebediyyen o kişiden ayrılmaz. Cismânî hiçbir lezzet için söz konusu olamayan zevkler bu şekilde kazanılmış olur. Saflığı ise, her tür cismânî kirlerden ve karanlıklardan uzak olmasıdır.[254]

Metinde daha sonra bunun zıddı olan dünyaya ait üç özellik sayılır: "*Dünyanın hakirliği, geçiciliği ve sıkıntıları hatırlamalıdır*". Akıllı bir kimse bu ikisinden saf, bâkî ve yüce olanı hakir ve fânî olanına tercih eder. Hz. Peygamber de bu dünyada zarurî ihtiyaçları kadarıyla istifade etmiş, bunun ötesine ehemmiyet vermemiştir. Müellif "efendimiz, evliyâların ve müttakilerin efendisi" şeklinde tanımladığı Hz. Ali'nin sözünü ele alır: "Hakkımızda Allah'ın takdirine razıyız. Bize ilim yeter, mal düşmanların olsun. Zira, mal hemen zâil olur, ilim ise bâkîdir". Müellif burada Hz. Ali'nin sözlerinin nazım ya da belagat yönünden ziyade mana olarak derinliğine bakmak gerektiğini belirtir.[255]

2. Faziletleri muhafaza etmenin ikinci yolu; *hatalarını kendisine hatırlatan dostlar edinmektir*. Müellif, böyle bir dostun, ancak ilâhî tabipler olan mürşid-i kâmiller olabileceğini

---

[253] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 107-108/51b.
[254] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 108/51b.
[255] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 108/52a.

ifade eder. Böyle bir kimse bulunduğunda, bu dost kişiye zâhirî ve bâtınî yollarla ayıbını söyleyerek ihsanda bulunduğunda bu reziletin meleke haline gelip yerleşmeden hemen izâle edilmesi gerekir.[256] Faziletleri muhafaza için tavsiye edilen bu ikinci yol, diğer ahlâk eserlerinde de geçmektedir, ancak dostların "mürşid-i kâmil" şekilde yorumlanması Müneccimbaşı'na hastır.

3. *Kişi dostların yanında düşmanlarını da gözetmeli, onların kendisi hakkındaki sözlerini araştırmalı, böylece onlardan kusurlarını öğrenip o kusurlu davranışları terk etmelidir.* Müellif Calinos'tan : "Panzehir yapan bir kimsenin zehiri kullanması gibi akıllı bir kimse düşmanlarından istifade edebilir" sözünü nakleder. Bu sözün Galen'e aidiyetinin birincil kaynağı Tûsî'dir.[257]

Kendi kusurlarını görebilmenin bir başka metodu da insanların kusurları hakkında düşünüp ve onlardan uzak durmaktır.[258] Başkalarını müşahede etmek insanın kendisini müşahede etmesinden daha kolaydır. Ancak bunu insanların kusurlarını araştırıp ortaya çıkarmak için değil, örnek alıp kötü olanlarından sakınmak için yapmak gerekir. Bu maddedeki asıl kaynağın Kindî olduğunu da Tûsî'den öğrenmekteyiz. Kindî'nin ismi diğer kaynaklarda yer almaz.

4. Faziletlerin muhafazası için dördüncü yol ise, *nefsini tembellikten uzak tutmak için zâhidane fiillerle terbiye etmeye çalışmaktır.*

Eğer nefiste gevşeklik ve rahatlama söz konusu olursa meşakkatli işlerde çalışarak onu riyazet yoluyla kötülüklerden uzaklaştırıp hayra sevk etmek gerekir. Aslında nefs-i nâtıka zâtı itibariyle hayr-ı mahz olan nurlar âlemindendir. Ancak heyûlânî cisim ve hayvânî ruhla olan irtibatı sebebiyle kemâl ve fazilette şerre ve zulmete meyledebilir. Bu durumda riyâzet gereklidir. Bu riyazetin bir mürşidin rehberliğinde olması zorunludur.[259]

Müneccimbaşı'nın ahlâkî erdemleri elde etmede sürekli örnek ve rehber olarak zikrettiği "mürşid-i kâmil" vurgusu İbn Sînâ'nın metafizik bilinci en üst seviyesine ulaşan "ârif" fikrini hatırlatmaktadır. İbn Sînâ'nın sisteminde ahlâk düşüncesinin metafizik görüşüne dayandığını daha önce de ifade etmiştik. Amelî akıl gücüne ait olan ahlâkî erdemler nazari akıl gücüne ait olan metafizik bilincin bir yansımasıdır. Metafizik bilincin en üst seviyesi de müellife göre "ârif"tir ve erdemler onun şahsında tecessüm eder.[260] Bu fikir Müneccimbaşı'nın sisteminde tasavvufî bir kimliğe bürünerek eser boyunca erdemleri elde

---

[256] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 110/53b.
[257] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 110/52b; Tûsî, age, terc. 146.
[258] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 110/52b.
[259] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 111/53a.
[260] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât** (el-İlahiyyat ve't-Tasavvuf), c. III-IV, s. 843, 846-852. Durusoy, a.g.e, s. 188.

etmede ulaşılması hedeflenen makam olarak sürekli vurgulanmaktadır. Böylesi fazilet sahibi insanlar, aynı zamanda bu yolda ilerleyen diğer insanların rehberi konumundadır.

Müellif bu dört metodu örnek olarak saydıktan sonra faziletlerin muhafazası için gayret sarf etmenin tıptaki hıfzu's-sıhha gibi olduğunu ifade eder. Nasıl ki beden için esas olan sıhhatinin muhafazası ise nefis için de esas ve öncelikli olan itidal halini ifade eden faziletlerin muhafazasıdır. Bu meselede belirtilen tavsiyeler hemen hemen diğer ahlâk eserlerinde de benzer şekilde geçmektedir. Bu kısımda bu kez birincil kaynak Tûsî olup İbn Miskeveyh'te bu başlık yer almaz. Tûsî'yi Devvânî ve Kınalızâde takip eder. Müneccimbaşı da benzer tavsiyeler üzerinden meseleyi ele alır. Ancak konuyu ele alış biçimi ve ele aldığı bazı örneklendirmelerinden, onun doğrudan Tûsî'yi değil; onu takip etmekle birlikte meseleyi farklı örnekler ve naslarla zenginleştiren Devvânî'yi kaynak olarak tercih ettiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte müellif farklı âyet ve hadisler, Hz. Ali'den sözlerle meseleyi diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde yer almayan örneklerle zenginleştirir. Onun en orijinal tarafı ise meselenin başında da vurguladığımız gibi faziletlerin muhafazasında tüm bu tavsiyelerin yerine getirilmesinin yegâne şartının bir mürşidin rehberliği olduğunu ifade ederek meseleyi tasavvufî pencereden aydınlatmaya çalışmasıdır. Bu derece bir netlik benzer bir çizgiyi takip eden Devvânî'de dahi yer almamaktadır.

B. Ahlâkî Reziletler ve Bunları Tedavi Etme Yolları

1. Temel Ahlâkî Reziletler

Müellif reziletleri genel olarak; "nefsin, nâtıka kuvvesinin tedbirinden çıkıp hayvânî kuvvenin kontrolüne girmesi neticesinde itidalden çıkması" şeklinde tanımlamıştır. Nefsin itidal üzere olması fazilet, bu itidal noktasından ifrat ya da tefrit noktalarına kayması ise rezilettir. Daha önce adalet meselesinde ele aldığımız Aristo'nun "orta olan" fikrinin bu görüşe kaynaklık ettiğini ifade edebiliriz. Faziletler meselesinin girişinde belirttiğimiz üzere temel ahlâkî erdemler meselesinde Eflatun'u esas alan İslam filozofları reziletler meselesinde Aristo'yu takip etmişlerdir.[261]

Temel ahlâkî faziletleri sayarken incelediğimiz üç itidal noktasına ait olan üç faziletin ifrat ve tefrit taraflarında sekiz temel rezilet yer almaktadır. Bu reziletler mizacın, keyfiyet itibarıyla itidalden sapması sonucu ortaya çıkmaktadırlar. Bunlarla irtibatlı olarak ortaya çıkan diğer reziletleri saymadan önce müellif kemiyet itibarıyla itidalden uzaklaşılması neticesinde ortaya çıkan reziletleri ele alır. Bunlar bazı erdemlere, erdem olmaları hasebiyle aşırı derecede yönelme neticesinde ortaya çıkan reziletlerdir. Pek çok insanın israfı cömertlik, saldırganlığı

[261] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 101/48b; Aristo, **N. Ethics**, terc. Saffet Babür, II, 1106b-10-35.

cesaret olarak görmemeleri bu çeşit bir rezilete dûçâr olduklarını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Müellif; "kemiyet yönünden itidalden çıkmanın azlık ve çokluk açısından söz konusu iken keyfiyet açısından itidalden uzaklaşmanın şiddet ve za'f itibarıyla" olduğunu, bununla birlikte keyfiyet yönünden meydana gelen reziletin düzeltilmesinin diğerinden daha zor olduğunu ifade eder.[262]

Hikmet erdeminin nitelik yönünden sapması, bilginlere karşı küstahlık yapmak ve düşük karakterli kişilerle tartışmak ve onlara üstün gelmek için bilgi öğrenmek şeklinde ortaya çıkar. Hakikatte hakkı bâtıldan ayırmayı ve eşyanın hakikatini öğrenmeyi sağlayan bu fazilet, nicelik açısından saptığında (yani bu şekilde kötü ve dünyevî niyetlerle gerçekleştirildiğinde) rezilet haline dönmektedir. Bunu yapan kişi gösteriş için bilgi öğrenen cahil bir kişi konumuna düşmektedir. *Şecaat* erdemi, insanlara üstün gelmek, meşhur olmak gibi kötü ve dünyevî menfaatler için cesaret sahibi olmaya çalışan kişide artık rezilet haline gelmiştir. İnsan için ihtiyaç olan dünyevî lezzetler; dünyada şöhret sahibi olmak, ahrette daha fazlasını elde etmek niyetiyle terk edilirse *iffet* erdemi rezilet haline gelmektedir.[263] Bu kişiler kanaat sahibi zâhidler olarak bilinmek isterler. Ancak elde etikleri faziletler aslında dünyevî lezzetleri gaye edindiği için rezilet haline dönüşmektedir. Müellif aslında şöhret ve makam için gayret eden bu tür insanların zühdünün Sâsâni Devleti'nin hileleri gibi fâsid ve boş şeyler olup bu kişilerin marifet ve irfandan uzak olduğunu ifade eder.[264] Bu üç melekenin aslında hayır ve yetkinlik olduğunu, ancak yukarıda sayılan kötü niyetler bulaşmadan ortaya çıktıklarında fazilet sayılabileceklerini ifade ederek meseleyi bitirir.[265] Bu tasnifte diğer ahlâk eserlerinin tamamında dördüncü ve beşinci tür rezilet olarak ele alınan cömertliğin dünyevî amaçlarla uygulanıp israf haline gelmesi, adaletin gösteriş için yapılarak riyakârlık haline gelmesi meseleleri Müneccimbaşı'nda yer almaz. Müellif daha önce ele aldığı üç temel erdem üzerinden meseleyi açıklamayı uygun görmüştür. Bu durum aynı zamanda müellifin kendine has, özgün tasniflerine de örnek teşkil etmektedir.

2. Tikel Ahlâkî Hastalıklar ve Bunların Tedavi Yolları

Bu kısımda müellif ahlâkî hastalıkları nazarî, şehevî ve gadabî kuvvelerden hâsıl olanlar şeklinde üç başlık altında ele alır ve hemen ardından bunların tedavî yollarını açıklar. Îcî'nin metninde yer alan "أمراض " kelimesini Müneccimbaşı da şerhinde "hastalık" manasında kullanır. Bu ifade diğer ahlâk eserlerinde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Burada kastedilen ahlâkî hastalıklardır. Bu hastalıkların kaynağı –ileride görüleceği üzere- nefsin

[262] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 59/29a.
[263] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 60/29b.
[264] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 61/30a.
[265] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 62-63/30b.

kuvvelerinin itidalden uzaklaşması olduğu göz önünde bulundurulduğunda "nefsânî hastalıklar" şeklinde de ifade edilebilir.

Hem hastalık kelimesi hem de bunun karşılığında tedavî manasında kullanılan "علاج" kelimesi müellifin eserin başından itibaren ele aldığı tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasındaki benzerlik ve geçişlilik fikrini hatırlatmaktadır. Bu kavramlardan yola çıkarak reziletlerden kurtulan erdemli kişinin aynı zamanda -müellifin ifadelerinden yola çıkarak- ahlâkî açıdan sağlıklı kişi olduğunu da söyleyebiliriz. Ahlâkî reziletlerin hastalık şeklinde ifade edilmesi aynı zamanda ârızî –dolayısıyla kazanılmış- olduğuna da işarettir. Müellif meseleyi bu şekilde ifade etmese de hem kullandığı kavramlardan hem de açıklamalarından yola çıkarak bu görüşte olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Henüz konunun başında müellif, bir reziletin bertaraf edilmesi için bunun rezilet olduğunun bilinmesi ve ondan kurtulmanın istenmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla bu ifadeleriyle tedavinin *irâdî ve şuurlu* bir hareket olduğunu vurgulamaktadır. Bu maksatla şerhte her rezilet, onu bertaraf edebilme şuuruna ulaşmak için dua ve niyazla bitirilmektedir.

A) Düşünce gücünün hastalıkları:

1) **Şaşkınlık** (الحيرة): Kişinin ince bir mesele ile karşılaştığında delillerin birbiriyle çatışması sebebiyle şaşkınlık içerisine düşüp hakîkate ulaşmakta zorlanmasıdır. Hayret, nazarî kuvvenin *ifratı* olan cerbeze hattındaki bir hastalıktır. Müneccimbaşı bu hastalığın kişide ortaya çıkışını şu şekilde açıklar: "Nefis nazarî, ilmî bir bilgi elde etmek istediğinde hafızasına (mahzûn) ya da faal akıla doğru hareket eder. Müfekkire gücü buradaki bilgileri toplamaya, sınıflandırmaya, tertib ve terkib etmeye başlar. Buraya ulaşınca buradan da müfekkireye ulaşır ve sahih bilgi hâsıl olur. Ancak nefis mizacın bozuk olması sebebiyle itidalden uzaklaşmış ifrat hattına kaymışsa akla müracaat etmez, onun işaretiyle sükûnet ve itidal üzere hareket etmek yerine vehimle, desîse ve vesveseyle hareket eder. Tekrar tekrar denediği halde hakkı batıldan ayırmaya, tercihte bulunmaya güç yettiremez. İşte bu çatışma hali neticesinde şaşkınlık ortaya çıkar". Tanımın ötesinde bu derece tafsilatlı bilgi diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Bu hastalığın tedavisi; aklî ilkelerin uygulamaya geçirilmesi ile mümkündür. Müellif, aklî ilkelerle burada kastedilenin mantık olduğunu ifade eder. Daha önce birbiriyle tenâkuz halinde bulunan deliller mantıkî ilkeler doğrultusunda ele alınıp incelendiğinde tenakuzun sebebi anlaşılır, hatadan ve vehmin desiselerinden kurtulunur. Delillerin çatışmasının sebebi usûlün yanlış olması ise tedavi için bu yolu kullanmak gerekir. Müellif diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak meseleyi bir adım daha geriye götürür. Eğer çatışma, mizacın bozuk olması sebebiyle müfekkire gücündeki bir hastalıktan kaynaklanıyorsa o kişi itidalden

uzaklaşmıştır ve hareketlerinde dengesizlikler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durumda mantık ilkelerinin bu kişiye hiçbir faydası olmaz. O kişi için öncelikle bu hastalığını tedavi etmesi gerekmektedir.[266] Müellif ifrat hattındaki bu rezileti ele aldıktan sonra tefrit hattındakine geçmektedir:

2) **Basit cahillik** (الجهل البسيط): Kişinin, bilmediği bir konuda o şeyi öğrenmek için gayret etmeyi bırakıp, bunun yerine rahatlığı ve atâleti tercih etmesi, bu uğurda sabrı ve zorluklara katlanmayı göze almamasıdır. Bu durum zamanla nazariyye kuvvesinin bozulmasına ve atalete sebep olup kişi bundan ötürü bir rahatsızlık da duymaz hale gelir.[267] İnsanı hayvandan farklı kılan düşünme ve temyiz özelliğini kaybetmiş olması sebebiyle bu hastalığa tutulanlar hayvanlar gibi, hatta kendilerine verilen yetkinliklerden yüz çevirip hayvanî fiillere yöneldiklerinden hayvanlardan da daha aşağı seviyededirler.

Bu kişiler, insanı yetkinliğe ulaştıracak olan küllîleri idrak edebilme ayrıcalığından mahrum kalırlar. Ebedî lezzetleri terk edip fâni lezzetlerle meşgul olurlar. Bu rezilet şâyet insanda sürekli olarak ilerleyen yaşlara kadar devam ederse hastalık halini alır. Bu itibarla müellif, insan ömrünü dört kısma ayrılır: Çocukluk, ilkbahar gibidir ve kan hükmündedir. Gençlik, yaz gibidir ve safra hükmündedir. Orta yaş sonbahar gibidir ve savda hükmündedir. Yaşlılık ise, kış gibidir ve balgam hükmündedir. İlk iki dönemde nefsânî hastalıkların tedavisi mümkündür ancak sonraki dönemlerde çok zordur.

Tedavisi; insana has olan özellikleri hatırlatan âlimlerle bir arada olmaktır. Böylece kişi nefsine dönecek, behîmî seviyede olduğunu idrak ederek insânî hâsselerini tekrar fark edecektir.[268] Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu tedavi yöntemiyle müellif açıkça ifade etmese de âlimlerle bir arada olmak fikri ile tasavvufî terbiyeye işaret etmektedir.

3) **Bileşik cahillik** (الجهل المركب): Müellif, Îcî'nin metninde şöhretinden dolayı bunun tarifinin verilmediğini belirtip kendisi şöyle tanımlar: "Kişinin hakikatten uzak tamamen câhil durumdayken kendisini kat'î surette âlim kabul etmesi şeklinde bir hastalıktır".[269]

Bu hastalığın asıl sebebi nazariyye kuvvesinin keyfiyetindeki bozulmadır. Görünen sebebi ise kişinin kibir ve şaşkınlıkla bilmediği bir şeyde biliyormuş gibi ısrar edip direnmesidir. Bu kişi kibrini daha da artırmak için burhânî delillere dahi yönelebilir ve bu,

---

[266] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 120/57a; Kınalızâde, age, c. I, s. 111; Tûsî, age, terc. 154; Anay, **Devvânî**, s. 314.
[267] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 123/58a.
[268] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 124/58b.
[269] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 126/60a; Tûsî, age, terc. s. 156. Kınalızâde bu hastalığı bir şeyi bilmemekle birlikte o şeyi bilmediğini de bilmemek şeklinde tanımlayarak bu çift yönlü cehalet sebebiyle cehl-i mürekkeb denildiğini ifade eder: Kınalızade, age, c. I, s. 113.

artık basit cahillikten mürekkep seviyesine gelmiş olur.[270] Bu sebeple tedavisi diğerinden daha da zordur.

Tedavisi; maddeyle alakalı olarak mevcûdâtı inceleyen matematik ilimiyle uğraşmaktır. Bu sayede vakıaya mutabık olmayan şeylerde ısrar etmek yerine bu ilimlerle alakadar olarak yakînî bilgileri amaç edinmeye başlar ve batıla olan inat ve ısrarından vazgeçer. Bunun ardından tedrici olarak burhanî öncüllere, zihnî ve soyut bilgilere yönelmelidir.[271]

B) Öfke gücünün hastalıkları

1) **Öfkelenme** (الغضب):

Gadabiyye kuvvesinin ifrat yönünde itidalden uzaklaşması neticesinde ortaya çıkan bir hastalıktır. Bu kısımda; Tûsî'de[272] yer alan gazabiyye kuvvesinin fiziksel olarak nasıl çalışıp bedeni harekete geçirdiği meselesi daha önce temel erdemler ve bunların ifrat ve tefriti meselesinde ayrıntılı olarak ele alındığı için burada tekrar edilmez. Müneccimbaşı burada Tûsî'de yer alan fırtınaya tutulmuş bir geminin kurtulmasının öfkesi şiddetlenmiş bir kimsenin sakinleşmesinden daha kolay olduğuna dair Sokrat'ın sözünü örnek olarak ele alır.[273]

Tedavisi; öfkeye sebep olan şeylerin tespit edilerek ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bu amaçla on tane sebep ve bunların tedavisi ele alınmıştır. Bu sebeplerin –bir kısmı İbn Miskeveyh'te de yer almakla birlikte- tasnif ve başlıklar itibariyle Tûsî'ye ait olduğunu görmekteyiz. Bu sebepler Gazzâlî'de de yer almaktadır.[274] Açıklamalarında Gazzâlî'den istifade etmekle birlikte Müneccimbaşı tasnif ve başlıklarında Tûsî'yi takip etmiştir. Tûsî ve Devvânî'nin kısa tanımlarla ele aldığı bu sebepleri müellif, ayrıntılı olarak inceleyip farklı örneklerle tafsilatlı olarak açıklar:

a) **Kendini beğenme** (العجب) b) **Büyüklenme** (التكبر): İnsanın bulunduğundan daha üst mevkilere layık olduğunu düşünmesi, kendisini herkesten müstağnî görmesidir. Diğer ahlâk eserlerinde de bu iki özellik birbirine benzetilmekle birlikte ayrı ayrı ele alınıp tanımlanmıştır. Gazzâlî de bu iki hastalığı birlikte ele alıp açıklar.[275]

---

270 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 126/60a.
271 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 127/60a.
272 İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 203; Tûsî, age, terc. s. 157.
273 Tûsî, age, terc. s. 157; Aynı örnek Kirmânî'de de yer almaktadır ve Tûsî'den alıntı olduğu anlaşılmaktadır: Kirmânî, age, 19b.
274 Gazzâlî, **İhyâ**, c.III, s. 327.
275 Gazzâlî, **İhyâ**, c. IV, s. 134. Gazzâlî, ikisi arasındaki farkı şu şekilde ifade eder: "Kendini beğenmede kişi kendisinde kemal özelliklerinin var olduğunu düşünür; kibirde ise, kişi başkalarına karşı üstün olduğunu düşünür. Kibir başkalarına, kendini beğenme ise, kişinin kendisine nispet edilir. Bununla birlikte kendini beğenme zamanla kibre de neden olmaktadır": Gazzâlî, **İhyâ**, c. IV, s. 145.

Tedavisi, kişinin iki sıvıdan (babanın spermiyle annenin yumurtasından basit bir şekilde) yaratılışına bakması, yarın bir gün öleceğini bilmesi, bu şekilde yaratılan insanın hayatiyetini sürdürmek için diğer insanlara muhtaç olduğunu düşünmesidir.[276] Müellif Hz. Ali'nin insanın kibirden uzak olmasını ve üzerinde tefekkür etmesini gerektiren yaratılışına işaret eden bir şiirini burada örnek olarak zikreder.[277] İnsanın yaratılışının fiziksel olarak bu şekilde olması, kibir ve büyüklenmeye karşı bir tenbih niteliğindedir. İnsanın cismânî bedeni kazurât cinsindendir ve herhangi bir üstünlüğü yoktur. Kişi eğer kendisinin bu şekildeki yaratılışına dikkat ederse öfkeye sebep olan gururundan kurtulmuş olur.

Müellif -diğer ahlâk eserlerinde yer almayan- kendine has üslubuyla bu reziletten kurtulmanın dört aşamada olacağını ifade eder: Birincisi nefsine bu reziletin mukabili olan tevazu faziletini yerleştirmek suretiyledir. Bu şekilde kişi, nefsini bu rezileti tekrarlamaktan alıkoyar. Şâyet bu fayda vermezse o zaman ikinci olarak kibrin hem şeriat hem örf hem de aklen yerildiği hatırlanarak nefsi bu reziletten dolayı kınama, tekdir etme yoluna gidilir. Bu da fayda vermezse üçüncü yol olarak; kibrin mukabili olan başka bir rezilet irtikab edilerek nefis hakir ve zelil, değersiz görülür. Bu usul bazı şeyhlerin, müridlerini terbiye için başvurduğu bir metoddur. Bu amaçla müridlerden dilencilik yapması ve insanlardan bir şeyler istemesi salık verilir. Bunu başarırsa kibirden kurtulur. Müellif bu metodun tıp ilminde hiçbir ilaç deva olmayınca zehirle tedaviyi denemek gibi bir şey olduğunu belirtir. Bu da sonuç vermezse dördüncü yol olan riyazet uygulanmalıdır.[278] Müellif reziletlerin tedavisinde tasavvufî terbiyenin gereğine burada da dikkatleri çekmektedir.

c) **Övünme** (İftihar): Nefsini mal, neseb, şöhret ve benzeri açılardan başkalarından üstün görmektir. Müneccimbaşı, övünmenin kişinin kendisi dışındaki bir şeyden ötürü üstünlük hissetmesi sebebiyle kibirden daha da ileri derecede bir hastalık olduğunu ifade eder. Hâlbuki hakikatte o şeye malik bile değildir ve onu muhafaza etmeye gücü yetmez. Müellif bu tür şeylerle övünmenin bir fayda vermediği, önemli olanın kişinin amelleri olduğunu ifade eden hadis ve hikâyelerden örnekler verir.[279]

---

[276] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 129/61a.

[277] Bu şiir Kirmânî ve Taşköprîzâde'de de geçer ancak Hz. Ali'ye ait olduğu Taşköprîzâde'de ifade edilir. Müneccimbaşı'nın ifadeleriyle Taşköprizade'ninkinin birebir aynı olduğunu düşündüğümüzde Müneccimbaşı'nın kaynağının doğrudan Kirmânî olmadığı anlaşılmaktadır: Kirmânî, age, s. 19b: " أنت الذى أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة وفيما بينهما حامل العذرة".

[278] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 131/62a.

[279] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 132/62b.

Tedavisi; kişinin övündüğü bu tür şeylerin aslında, faydasının ve itibarının çok az olduğunu düşünmesi, kendisini iftihar hastalığına teşvik eden kişilerin bulunmadığı yerlere gitmesidir. Böylelikle gadab reziletini ortaya çıkaracak olan bu illetten kurtulmuş olur.[280]

d) **Çekişme** (المِراء), **İnatçılık** (اللّجاج):

Müellif, her ikisinin de aynı anlama geldiğini, sıradan olaylarda bile çatışmaya sürükleyerek öfkeye sebep olan bu iki hastalığın insanlar arasındaki düzeni bozduğunu ifade eder. Birincisindeki düşmanlık ve münakaşa durumu devamlı olabileceği gibi olmayadabilir de, ancak ikincisi devamlıdır. Her ikisi de toplumda buğz ve adavete sebep olur ve düzeni ortadan kaldırır.[281] Bu iki hastalık Tûsî'de birlikte ele alınır.[282] Ancak tanım ve açıklamalar Müneccimbaşı'nın kendisine hastır. Ancak bu eserlerin hiçbirinde bu hastalıkların tedavisinden bahsedilmez.

f) **Şakacılık** (المزاح) g) **Alaycılık** (الإستهزاء): Bu iki hastalığı yalnızca Müneccimbaşı birlikte ele alır. İbn Miskeveyh şakacılık, kibir ve alay etmeyi bir başlıkta ele alarak kısa açıklamalar yapar.[283] Az da olsa faydalı işler için kullanılabilen şakacılık ve alaycılık, ifrata ulaştığında toplumda insanların küçük düşmesine sebep olacağı için düşmanlığa neden olur ve insanlar arasındaki dirliği bozar.[284] Burada müellif Devvânî'nin *Levâmî*'sini bizzat kaynak gösterek bir hadisi nakleder.

Tedavisi, şâyet dengeli bir şekilde yapılamıyorsa şaka yapmayı tamamen terk etmek en uygunudur. Bunun için bu hastalığa yakalanın kişinin bunun vakarını kaybettirdiğini, nizamı bozup etrafına düşmanları topladığını, sefih kimselerle arkadaşlığa sevkettiğini fark edip bundan vazgeçmeye kendini zorlaması gerekir.[285]

h) **Vefasızlık** (الغدر) ı) **Haksızlık** (الضيم): Bu hastalıklar Müneccimbaşı ve İbn Miskeveyh'te birlikte, diğer ahlâk eserlerinde ayrı ayrı ele alınır. Vefasızlığın; "mal, namus, şan, şöhret ve benzeri konularda kişinin hakkını vermemek, onu o şeyden men etmek yahut da haksız yere bir şeyi bir kimsenin elinden almak" anlamına geldiğini ifade eder. Bunlar içerisinde en kötüsü namus konusunda haksızlık yapmaktır. Haksızlık etmek (الضيم), intikam almak maksadıyla bir kimseye zulmetmektir. Zulmün mukabili olan affetmek -hususen intikam alma kudreti olduğu halde affetmek- hem aklen hem şer'en hem de örfen elbette önemli bir fazilettir. Bu rezileti yasaklayan naslardan örnekler verir. Müneccimbaşı; "vefasızlığın Türkler'in huyu, tersi olan vefânın ise Rumlar'ın huyu" olduğu şeklindeki tarihi

[280] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 133/63a.
[281] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 133/63a.
[282] Tûsî, a.g.e, terc. s. 160.
[283] İbn Miskeveyh; **Tehzîb**, s. 207, terc. s. 176.
[284] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 135/63b.
[285] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 135/63b.

örneği Devvânî'nin *Levâmî*'sini kaynak gösterek verir. Hâlbuki bu örneğin asıl kaynağı Tûsî'dir. Kaynaklarda vefalı olanlara Rumlar'ın yanında Habeşliler de dâhil edilir. İbn Miskeveyh'te de bu örnek yer alır, ancak o, vefasızlığı kölelerden bir gruba hamleder ve herhangi bir isim vermez.[286]

Tedavisi; dünya malının geçeci, ahiret nimetlerinin ise çok daha kalıcı olduğunu düşünüp kendisini bundan men etmektir. Şâyet bunları idrak etmekte zorlanılıyorsa o zaman yapmış olduğu şeyin çirkinliğini anlamak için bir başkasından kendisine böyle bir şeyin haksızlığın gelebileceğini düşünmek gerekmektedir. [287]

i) **Kıskançlık**: Metinde "yakut, elmas gibi hayvânî nefsin arzulayacağı şeyleri elde etme isteği" şeklinde bir tanım yer almaktadır. Kınalızâde'de kıskançlık (münâfeset) şeklinde ifade edilen bu rezilet Müneccimbaşı, İbn Miskeveyh ve Tûsî'de isim olarak geçmez.[288] Bunun gibi geçici dünyevî nimetleri elde etmek için hırs yapmak insanlar arasında düşmanlığa yol açmaktadır. Müneccimbaşı bu tür şeyleri daha çok melikler ve vezirlerin isteyeceğini belirterek yöneticilerin nefsânî zayıflıklarına işaret eder. Siyâsî olarak devletin zayıfladığı bir dönemde yaşayan ve mübeccimbaşılık görevi sebebiyle olayları yakından takip eden müellif, zaman zaman döneminin yöneticilerine eleştirilerde bulunmaktadır. Benzer ifadeler diğer ahlâk eserlerin de de yer almaktadır

Bu mesele ile ilgili *Sahibu'l-İşrak* şöyle der diyerek bir alıtı yapar: "Yakut ve elmas gibi nuranilik ve kalıcılık özelliği olan her şeye nefs-i nâtıka meyleder. Ona bakmaktan ve ona sahip olmaktan dolayı mutlu olur. Ancak bunlar gadabî kuvveyi harekete geçiren şeylerdir".[289] Sühreverdî'den yapılan bu alıntı diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Tedavisi; bu tür şeylerin geçici olduğunu düşünüp kalıcı olan kemal cevherlerine yönelmek şeklindedir. Kişiyi öfkeye düşüren şey, bu tür şeyleri elde etmek için gösterilen aşırı hırstır. Dünyevî nimetlerin geçiciliğini düşünmek aşırı derecede hırs içerisinde olmayı da engeller. Bu nimetleri elde etmek isteyen kişinin öfke gücü harekete geçmişse artık bunları düşünemez hale gelmiş demektir. Bu durumun yatıştırılması için pozisyon değiştirmek, soğuk su içmek veya uyumak faydalı olur. Bu şekilde vucudun bulunduğu durumdan başka bir duruma geçmesi, hayvânî ruhun da durumunu etkileyerek öfke sebebiyle kalpten çıkan kesif

---

[286] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 136/64b; İbn Miskeveyh; age, s. 207, terc. 177; Tûsî, age, terc. s. 161, Kınalızâde, age, c. I, s. 128.
[287] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 137/65a.
[288] Kınalızâde, age, c. I, s. 129; Konu hakkında ahlâk eserlerinde yer alan farklı misallar Müneccimbaşı'nda yer almaz. Bu tür örnekler için bkz.İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 209; terc s. 178; Tûsî, age, terc. s. 162; **Ethics**, s. 134; Kınalızâde, age, c. I, s. 134.
[289] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 138/65a. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 195-196.

buharın yok olması sağlanmalıdır.[290] Burada müellif durum değişikliği meselesini açıklarken –diğer ahlâk eserlerinde yer almayan- bir halden başka bir hale geçiş olarak tanımladığı hareket meselesine girip bu hususta tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi yeri geldikçe konunun dışına çıkıp farklı meseleler hakkında tafsilatlı bilgi vermek müellifin şerh boyunca takip ettiği bir metoddur. Bu derece bir geçişlilik, karşılaştırma yaptığımız diğer ahlâk eserlerinde söz konusu değildir. Müellifin bu tavrı, kendisinin de bir halkası olduğu ahlâk eserleri zincirinde onu özgün kılan önemli bir özelliktir.

Yiyecek, giyecek, mal ve şöhret gibi şeyleri elde etme isteği engellendiğinde bunu bertaraf etmek isteyen gadabiyye kuvvesi harekete geçmektedir. Müellif konunun sonunda engellendiğinde behîmî kuvveyi harekete geçiren en etkili şeyin şehevî lezzetler olduğunu ifade eder. [291] Bu tespit de Müneccimbaşı'na hastır. Konunun başında da ifade edildiği gibi aslında gazabiyye kuvvesinin defetme ameliyesi itidal üzere hareket ettiğinde, bu sayılan meselelerin hiç biri hastalık derecesine ulaşmaz. Bilakis bu kuvve kişiyi zararlı şeylerden uzak durmaya teşvik edeceği için şecaat erdeminin oluşmasını sağlar.

Gadapla ilgili ifrat noktaları ve tedavisi sayıldıktan sonra tefrit hattındaki iki rezilet ele alınmaktadır:

2) **Korkaklık** (الجبن): Bu hastalık Devvânî'de de "cübn" olarak geçer. Tûsî'de ise, "beddil" olarak ifade edilir. İbn Miskeveyh'te ise, " جبن ve خَوْر" isimleriyle ele alınır.[292] Korkaklık, gadabın zıddıdır. Dolayısıyla tanımları şu şekilde yapılır: "Gazap, intikam alma arzusunu tetikleyen kalpteki kanın galeyanını sağlayacak derecede nefsin güçlü bir şekilde hareket etmesidir. Korkaklık ise, intikam arzusunu neredeyse tamamen ortadan kaldıracak şekilde nefsin hareket etmesi gereken yerde hareketsiz kalmasıdır".[293] Müellif Îcî'nin korkaklıkla bağlantılı olarak üç rezilet saydığını ifade ederek kendisi de bunlardan meşhur olan on tanesini sayacağını belirtir. Meşhur olanla kasdettiği diğer ahlâk eserleri olsa gerektir. Zira, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'de de bu haliyle geçer. Ancak Müneccimbaşı'nın ifadelerinden birincil kaynağının İbn Miskeveyh olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar: Nefsin hor görülmesi, kötü bir yaşam, herkesin malına tamah etmesi, işlerde sebat edememe, tembellik, başkalarından gelecek zulüm korkusu, her tür aşağılamaya boyun eğme, kınanmaya sebep olacak işler yapma, önemli işleri erteleme. Korkalığın kişinin şer'en, aklen ve örfen

---

[290] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 140/66a. Hareket meselesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 140/66b.
[291] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 143/67b.
[292] İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 214.
[293] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 146/69a.

istenmemesi gereken şeyleri temyiz edememesinden ya da rahatlığa düşkün olmasından kaynaklandığını ifade eder. Ahlâkî davranışın sınırlarını tespit ederken sıralamada şeriatı önce, aklı ve örfü daha sonra zikretmiştir.

Tedavisi; yine bu hastalığı ortaya çıkaran sebebin tayin edilerek onun ortadan kaldırılması ile mümkün olmaktadır. Korkulan, endişe edilen şeylerin üzerine gitmek, zarar verebilecek şeylere cesaretle yönelmek için nefsi teşvik etmek gerekir.

Müellif, bu mesele hakkında; satrancın icat edilmesi ile ilgili bir hikâyeyi anlatır: "Hint meliklerinden birine def'î gadabî kuvvesini işlevsiz bırakacak derecede korkaklık hastalığı ârız olur. Ülkesini düşmanlar istila edip pek çok yerini ele geçirirler. Melik ülkesinin savunmak için hiçbirşey yapmaz. Sonunda ülkesindeki hukemâyı toplar ve onlarla gadabiyye kuvvesini harekete geçirme hususunda istişare eder. Meliklerin âdeti üzere bu melik de oyuna ve zevk u sefaya düşkündür. İsmi Sassa diye meşhur olan hukemadan biri bunun için satranç oyununu icat eder. Melik bu oyunla meşgul olur ve galibiyeti ve mağlup olma lezzetini yaşadıkça yavaş yavaş gadabiyye kuvvesi harekete geçer. Ardından düşmanla mücadeleye başlar ve kısa zamanda kaybettiği toprakları geri alır."[294] Diğer ahlâk eserinde yer almayan bu hikâyede müellif tarafından aynı zamanda meliklerin zevk ve sefaya düşkün olması meselesi de tekrar vurgulanmaktadır.

Hastalığının tedavisi noktasında, gereksiz yere endişeden kurtulmak için ölümün zorunlu olduğu düşüncesi de hatırlanmalıdır. Korkak ve rahatına düşkün olan kişi, nefsinin bu bedenden ibaret olduğunu ve bâkî olacağını düşünerek herhangi bir şeyle mücadele etmek yerine bedenini rahat ettirmeye çalışır. Bu düşünce vehimden başka bir şey değildir. Böyle bir kimseye ölümü hatırlatmak bedene muhabbetini azaltır, bâkî olan kemalâta yönelerek korkaklık illetinden kurtulur.[295] Burada da görüldüğü üzere reziletler genellikle zıddı olan şeylerle bertaraf edilmektedir.

3) **Kaygı** (الخوف): Bu hastalık daha önce korkalık diye tercüme ettiğimiz "cübn" ile aynı manaya gelmektedir. Sözlük anlamı itibarıyla 'havf'ı kaygı; 'cübn'ü korkaklık olarak tercüme ettik. Bizi buna sevk eden şerhimizde yer alan lugavî manalara baktığımızda; havf daha ziyade kişinin gelecekte başına gelme ihtimali olan bir olaydan ötürü onu bertaraf etmeye gücü yetmeyeceği endişesi şeklindeki bir korkuyu ifade etmektedir. Korkaklık ise, kişinin uzak durması gereken bir durumla karşılaştığında onu defetmeye muktedir olamamasıdır.

---

[294] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 147/69b.
[295] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 147/69b.

Tedavisi; eğer terki imkân dâhilinde ise kaygıya sebep olan şeyi ortadan kaldırılmaktır. Kaygıya yol açan sebep bertaraf edilemeyecek bir durumsa tedavisi için, nefsin bu duruma uyum sağlamasına gayret etmek gerekir. Kaygı gelecekte meydana gelecek şeylerden dolayı endişe duymaktır. Gelecekte meydana gelecek durumların çeşidine göre tedavi yöntemleri önerilmiştir:

Bu endişe ölüm, yaşlılık gibi meydana gelmesi zaruri olan bir durumdan dolayı ise, bundan korkmaya gerek yoktur. Zira bu durumun zaruri olarak başımıza geleceği ve kimsenin bunu engelleyemeyeceği bilindiği takdirde ondan korkmak yerine ömrünü faziletleri ve kemalâtı elde etmek için çalışmakla geçirmek gerekmektedir. Eğer endişelenilen durumun meydana gelmesi mümkün ise yani olmama durumu da söz konusu ise, vehmî ve hayâlî olarak sürekli onun olacağını değil olmayacağını düşünüp nefsi bu endişeden kurtarmak gerekir. Eğer bir şahıstan kaynaklanan endişe verici bir durumsa bu durum kişinin yapıp ettikleriyle ve tercihleriyle alakalıdır. O zaman yanlış tercihlerde bulunup neticesi kötü olacak olan durumlara bilinçsizce girmek engellenmelidir. Dolayısıyla aklı başında olan hiç kimse bu tür durumlardan dolayı endişelenmez. İşin akıbetini düşünüp zanla değil akılla hareket eder. Eğer korkunun sebebi kişinin kendi yapıp ettikleri ise, o fiileri terk etmek en doğru olandır.[296] Bu öneriler İbn Miskeveyh ve Tûsî'de yer alan ifadelerin müellifin kendi üslubuyla özetlenmiş halidir.

Müneccimbaşı burada ölüm korkusunun nasıl bertaraf edileceği ile ilgili açıklamalar yapar. Ölüm korkusunun en temel sebebi, bu husustaki cehalettir. Çaresi de ilim sahibi olmaktır. Müellif, ölüm korkusunun sebeplerini tek tek ele alıp tedavi yollarını aklî ve naklî olarak böyle bir korkunun gereksizliğini ispatlayarak ayrıntılı olarak incelemiştir. Bu konu benzer haliyle korku hastalığı işlenirken diğer ahlâk eserlerinde de ele alınmıştır.[297] Müneccimbaşı meselenin en üst seviyede tedavisi için kendisine has işrâkî metodlara vurgu yaparak konuyu bitirir: "İşrâkî hukema ve seyyidimiz sûfîler tecrid hususunda aynı düşüncededirler. Ölümün çaresini tecrid olarak görmüşler, yani tabii olarak ölmeden önce iradî olarak ölmeyi tavsiye etmişlerdir. Böylece kişi, baki olan ruhani hayata yönelmiş, tabiî hayata önem verip ona bağlanarak ölüm korkusu yaşamaktan kurtulmuş olacaktır".[298] Ölümün bâkî olan mânevî âlemlere kapı olması yönüyle korkulacak bir şey olmadığına dikkat çekilerek bu hastalık bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Burada önemli bir husussa dikkat çekmek istiyoruz. Müneccimbaşı tecrid meselesi hakkında İşrâkîler ve Sufîler'in aynı

[296] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 148/70a; İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 215; Tûsî, age, terc. s. 168.
[297] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 150/71a-158/74b; İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 217-223 terc. s. 186-194; Tûsî, age, terc. s. 169-174. Bu konu ayrıca, Kindî'nin el-Hîle'sinde de ele alınmıştır: Kindî, **el-Hîle**, s. 30-32.
[298] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 156/73b.

düşüncede olduklarını “ إخوان التجريد من سادتنا الصوفية ومن الحكماء الإشراقيين” ifadeleri ile kaleme almaktadır. İki grubu ortak görüş beyan ettikleri bir meselede rahatlıkla “ihvân” olarak zikredebilmektedir.

C) Arzu gücünün hastalıkları:

1) **Hırs** (الحرص): İfrat hattında yer alan bu hastalık, bir şeyi elde etmek için aşırı derecede çaba göstermektir. Bu durum mal ve şan-şöhret gibi dünyevî ve fânî şeyleri elde etmek için olduğunda hastalık olarak ifade edilmektedir. Ancak ilim tahsili gibi insan için bâkî olan şeyler söz konusu olduğunda övülen bir davranış haline gelmektedir.

Tedavisi; elde etmek için gayret edilen şeylerin nefis için bâkî olan fazilet ve kemâl türünden şeyler mi, yoksa rezilet türü şeylerden mi olduğu hususunda tefekkür etmek ve ona göre hareket etmektir. Hatta maddi ihtiyaçların, varlık mertebesi açısından hayvanlardan daha aşağıda olan bitkilerde dahi mevcut olduğu düşünülmelidir. İnsan için asıl arzu edilip gayret edilmesi gereken şeyler bâkî olan kudsî nefisler gibi olmaktır.[299]

Tedavi için bir başka metod da şehevî kuvvenin yaratılma sebebinin kişinin varlığının ve türünün devamını sağlamak olduğunu düşünüp zihne gelen vehmî düşüncelerden kurtulmak ve buna göre hareket etmektir.[300] Aslında burada kastedilen husus, bu tür şeyleri elde etme hırsı ortaya çıktığında nefs-i emmâre denilen hayvânî nefsin yönlendirmesiyle hemen harekete geçmeyip teenni ile durup düşünmek ve nefs-i nâtıkanın yönlendirmesine göre hareket etmektir. Bu şekilde aklın tedbiriyle hareket etmek bu hastalığın en iyi tedavisidir. Dolayısıyla ilmî düşüncelerle meşgul olup bunun dışındakilerden yüz çevirmek ve nefsi bu hususta tahrik eden şeylerden kaçınmak gerekir. Zira bu tür şeylere sevkeden vehim gücünün hâkimiyeti tefekkürün olamamasından kaynaklanmaktadır. İlimle meşgul olmak kişiyi bu tür şeylere meyletmekten alıkoyar.

Müellif daha önce de bu tür arzuların, tamah ederek gereğinden fazla elde edilmesinin lezzet değil eleme, ahlâkî olarak da rezilete sebep olduğunu ifade etmişti. Burada bu görüşünü tekrarlar ve örnek olarak tıpçıların çok yemenin pek çok hastalığın sebebi olacağı yönündeki görüşlerini ifade edip bu hususta Hz. Peygamber’in hadislerinden de örnekler verir. Müellif, meseleye yine tasavvufî açıdan dikkat çekerek ârifler nezdinde yeme içmede aşırı gitmenin insanı behimi seviyeye indiren reziletlerden olduğunu belirtir. Ancak şehvî konularda aşırı gitme, en kerih olanıdır. Zira bu hususta ifrat, helal ve haramı birbirinden ayırt edememeye sebep olur. Bedeni ve tüm kuvveleri zayıflatır, ömrü kısaltır, hayatı telef eder. Hınzır gibi insanı en aşağı seviyeye indirir. Bu hastalığa tutulan kişi şeytanın vesveselerinden de kendini

[299] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 159/75a.
[300] Bu manada şehevî kuvvenin insanda yaratılmasının hikmeti hususunda bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, c. III, s. 236.

koruyamaz. Bu konuda aşırı gitmenin insanı helak edeceği meselesi Tûsî'de de ele alınmıştır.[301]

Müellif son aşamada bu hastalığın tedavisi için kendine has üslûbuyla, dünyevî arzularla mecâzî aşkı karşılaştırarak gerçek anlamda arzu edilmesi gereken şeye ve bunu elde etmenin yegâne yoluna dikkat çeker: "Dünyevî bir arzuya ulaşmak isteyen kişi eğer o şeyi elde edemezse hayal ve vehim ona ibtila olur, o şeye karşı arzusu aşka dönüşür. Ancak bu tür arzuların sonu bu dünyada dahi hüsrandır. Hâlbuki mecâzî aşk böyle olmayıp câmid nefisleri harekete geçirir ve kemalâtı elde etmeyi sağlar. Ancak bu zehirle tedavî gibidir ve dengeli bir şekilde yaşayabilmek için bir üstada ihtiyaç vardır. Yüce mertebelere ulaşabilmek için meşekkatli bir riyazet eğitimi gerekmektedir. Ayrıca hakikate ulaştıran mecazî aşk, behîmî hayvânî nefsin ifratından değil, mizâcın letafeti, hayvânî ruhun rikkati ve itidali neticesinde mümkündür. Şu bilinen bir gerçektir ki, selim tabiatlar güzel şeylere meylederler. Bu tür kimseler işrâkî hikmet denilen zevkî hikmet sahibi kimselerdir. Zira hayvânî ruh itidale yaklaştığında daha rakîk, daha nurlu bir hale gelerek melekûtî basit cisimlere benzerler."[302] Müellifin burada manevi eğitimden geçmiş selim tabiatları "işrâkî hikmet sahibi", bunları da "zevkî hikmet sahibi" olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir.

2) **Tembellik** (البطالة): Tefrit hattında yer alan bu hastalık şehevî kuvvenin kendi irade ve ihtiyarıyla âtıl kalması neticesinde ortaya çıkar. Şehevî kuvvenin yaratılmasının amacı neslin devamını sağlamaktır. Dolayısıyla bu kuvve âtıl olduğunda nefis helak olduğu gibi, bedenin de helak olması kaçınılmazdır. Bu hastalık hayvana ve bitkilere has bütün kuvvelerin âtıl hale gelmesi sebebiyle insanı cansız varlıklar gibi, mümkin mevcûdât içerisinde en üst seviyeden en alt seviyeye (cemâdât) indirir.[303] Zira daha önce açıklandığı üzere şehevî kuvve cezp edici kuvvedir ve kişiyi bir eylemi istemeye ve yapmaya teşvik eder. Onun âtıl olması bütün kuvvelerin âtıl hale gelmesi demektir. Müellif, bu kuvvenin âtıl olmasını "küfrân-ı nimet" olarak ifade eder. Zira Allah, bazı nimetleri insanın yaratılış maksadına uygun yaratmış olup bunlara kayıtsız kalmak büyük bir erdemsizliktir. Bedenin hayatiyetini sağlamak için yahut da neslin devamını sağlamak için bazı şeyleri talep etmek elzemdir.

Şehevî kuvvenin tabiî kuvvelerin başı olduğuna dair müellif, Kutbu'l-Ârifîn, Şeyhu'l-Kebîr diye nitelendirdiği Sadreddin Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'ını şerheden Molla Fenârî'nin eserinden; "Ben Rahmânım ve rahmi yarattım, ona ismimi nakşettim, kim ona varırsa ben de

---

[301] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 161/76a; Tûsî, age, terc.175. Hemcinslerle ilişkiye girmek, çok fazla cariye sahibi olmak, zînâ yapmak gibi şehevî kuvvenin ifratının yol açtığı kötü neticeler Kınalızâde tarafından ayrıntılı olarak sayılmıştır, bkz. Kınalızâde, age, c. I, s. 147-147.

[302] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 162/76b.

[303] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 165/78a.

onu yalnız bırakmam, her kim de onu terk ederse ben de onu terk ederim" hadisinin şerhini nakleder: "*Hadisin bir zahirî bir de bâtınî manası vardır. Bâtınî manası şöyledir: Burada rahimle kastedilen küllî tabiattır. Ona ulaşmak, onu ta'zim etmek ve hakkını vermektir. Onu terk etmek, hakir görmek ve hakkını vermemektir. Tabiat bu yüce mertebeyi hak etmektedir. Zira nefs-i nâtıka cüz'î ve küllî idraki sağlamaktadır. Bunu tabiata ait olan mizaç sayesinde yapabilir. Bu sebeple tabiatın her nefiste anne babada olduğu gibi hatta daha da fazla hakkı vardır ve gözetilmesi gerekmektedir*"[304]. Dolayısıyla tabiata ait olan kuvvelerin âtıl bırakılması, itidalden uzaklaşması onu hakir görmek demektir. Şehevî kuvvenin şer'î ölçülere uygun itidal üzere olması ise, iffetli olması demektir.[305]

Tedavisi; kişinin azimli, gayretli insanlarla bir arada bulunup, onların yaşam tarzları üzerinde düşünerek, onları örnek alması ile mümkündür. Bu kişilerin tembelleri ve onların kötü akıbetlerini yeren, tembelliğin sebep olduğu boş işlerle uğraşmanın kötülüğünü anlatan sohbetlerinin dinlenmesi önemlidir. Dinleme nefsi hayra ve şerre sevketmede en etkili yoldur. Bu sebeple rezîlete teşvik eden hikâyeleri dinlemek yasaklanmış, sâlih kimselerin hikâyelerinin dinlenip vesveseden uzak durulması tavsiye edilmiştir. Çünkü vehim ve hayal gücü mahsûsâtla irtibâtı sebebiyle bu tür hikâyelerden çok etkilenir. Dolayısıyla bu hastalığa yakalanan kişi azimli kişilerin bu tür hikâyelerini dinlediklerinde gayrete gelir ve tembelliği bırakırlar.[306] Müellif daha sonra bunların dışında düşünme gücünün tekrar işlevsel hale getirilmesini sağlayan başka metodlar da önerir.

3) **Üzüntü** (الحزن): Müellif üzüntüyü, Îcî'nin tanımından yola çıkarak "istenilen şeylerin hepsini elde etme ve onları elde tutabilme beklentisi sebebiyle ortaya çıkan bir hastalık" olarak tanımlar. Bu tanıma; "istenmeyen bir şeyin başa gelmesi endişesinden ortaya çıkan hastalık" şerhi de düşülürse İbn Miskeveyh başta olmak üzere diğer ahlâk eserlerinde ele alınan tanım ortaya çıkmış olmaktadır. Aslında bu tanım ve sonrasında verilen bilgilerin asıl kaynağı İslâm ahlâk düşüncesinde müstakil bir eser yazarak "üzüntünün giderilmesi" meselesini ilk olarak ele alan Kindî'dir. Bu hususta diğer ahlâk eserleri de Kindî'yi esas alan İbn Miskeveyh'i takip etmişlerdir.[307] Müneccimbaşı da her ne kadar "Kindî *Def'ul-ahzân* risalesinde şöyle der" diyerek doğrudan onu kaynak gösterse de ifadelerinden onun da İbn Miskeveyh'i esas aldığı anlaşılmaktadır.

---

[304] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 96/46a; Sadreddin Konevî, a.g.e, c. I, s. 12-13.

[305] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 167/79a. Devvânî'de yer almamasına karşılık Tûsî ve Kınalızâde bu meseleyi ele almışlardır. Tûsî'nin birkaç cümle ile açıkladığı tembellik hastalığını Kınalızâde, dünya ve âhiret işlerinde olmak üzere iki başlık altında ele alır ve bu bağlamda tembellikle tevekkülün birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgular: Kınalızâede, age, c. I, s. 152,153; Tûsî, age, terc. s. 177.

[306] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 169/80a.

[307] Kindî, **el-Hîle**, s. 8-9; İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 224, terc.s. 194; Tûsî, age, terc. s. 177; Anay, **Devvânî**, s. 314; Kınalızâde, age, c. I, s. 155.

Müneccimbaşı nefsin amel etmesi açısından diğerlerinde olduğu gibi bu hastalığın da asıl sebebinin vehmin akla üstün gelmesi olduğunu belirtir. Kindî'nin risâlesini kaynak göstererek eserine aldığı "üzüntü gayri tabiî bir haldir, insan kendi iradesiyle ona yönelir, kendi ihtiyarıyla onu elde eder" ifadesini şöyle açıklar: "Eğer tabiî bir durum olsaydı herkeste ve her zaman olması gerekirdi. Akıllı bir insan kendi ihtiyarıyla kendisini sıkıntıya sevkedecek olan bir şeyi elde etmek için uğraşmaz". Müelliflin burada kaynağının doğrudan Kindî değil Tûsî olduğu anlaşılmaktadır.[308] Daha sonra müellif insanın malının, evladının hatta kendi bedeninin dahi Allah'ın emaneti olduğunu, bu hususta İmam Şâfî'nin "Mal ve aile Allah'ın emanetidir, bir gün bu emanetleri geri iade etmek gerekecektir" sözünü naklederek akıllı insanın emaneti sahibine teslim etmekten dolayı hüzünleneceğine, kalıcı olan kemâlâtı elde etmek için gayret sarfeceğini ifade eder.[309]

Tedavisi; kişinin kalıcı, salih amellere yönelmesidir. Böylece kalbini fânî şeylere raptederek onları kaybettiğinde üzülmekten kurtulmuş olur. Müellif bu şekilde kişinin Allah'ın haklarında hüzün ve elemin olmadığını söylediği evliya kulları arasına gireceğini ifade eder. Bu zâtlar Rıza meretebesine olaşıp Hakka'l-yakîne vâsıl oldukları için hüzünden uzak ve hallerinden emindirler. Bu mesele ile ilgili hadislerden örnekler verir. Müellif örnek olarak Sokrat'a ait bir sözü nakleder: Sokrat'a "hüzünden uzak olup devamlı mutlu olmanın sırrı nedir?" diye sorulduğunda şöyle cevap verir: "Kalbimin kaybettiğinde üzüleceği her şeyden uzak durmaktır." Müneccimbaşı'nın Sokrat'tan aktardığı bu söz aslında İbn Miskeveyh'in eserinden nakledilmiştir. Aynı örnek Tûsî'de de yer alır.[310] Müneccimbaşı daha sonra bu sözden yola çıkarak hüznün kaynağının kalbin kaybedeceği fânî şeylere sahip olmaya çalışması olduğunu ifade eder. Bâki olan ise, faziletler ve kemalâttır. Bunlar da ibadetler, tesbihâtlar, diğer hayır ve hasenâtler neticesinde hâsıl olmaktadır.

Hüznün tedavisi ile ilgili müellifimizin şerhinde kısa örneklerle dikkat çektiği önemli bir hususa işaret etmek istiyoruz. Bu hastalığın tedavisinde kanaat etmek ve yetkinlik çok önemlidir. Kişinin kendi nasibine ve kısmetine rıza göstermesi, kendi sanat ve mesleğinde yetkinleşmek için gayret etmesi bu hastalıktan kurtulmasının en önemli yoludur. Zaten kanaat sahibi olmak kişiyi bir başkasının elinde olanı elde edemediği için üzülmek yerine, kendi işine yönelip onda yetkinleşmeye sevkedecektir. Bu sayede kişi hem yaşadığı mutsuzluktan kurtulmuş olacak hem de yapmış olduğu işle başkaları için istifadeli olacaktır.

---

[308] Tûsî, age, terc. s. 179; Meselenin Kindî'deki anlatımı için bkz. Kindi, **el-Hîle li-def'i'l-ahzân**, Mustafa Çağrıcı (tahk.), İstanbul, 1998, s. 8-9.
[309] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 170/81a.
[310] İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 227; Tûsî, age, terc. s. 181.

"Sultânu'l-ârifîn, Umdetü'l-vâsılîn" diye nitelendirdiği Mevlânâ Celaleddin'in *Mesnevi*'sinden aldığı Farsça bir beyiti; "hırslı bir kimsenin gözünün asla doymayıp huzurlu olamayacağını, mutluluğun ancak hırsın mukabili olan kanaatle mümkün olacağı" ifadeleriyle açıklar."[311] Müneccimbaşı'nın hüznün tedavisi meselesinde her ne kadar Kindî'yi kaynak gösterse de asıl kaynağı İbn Miskeveyh ve onun ifadelerini daha da genişleterek ele alan Tûsî'dir. Meselenin temel argümanlarında Tûsî'den istifade etmekle birlikte açıklamaları ve örnekleri farklıdır ve kendine hastır.

Müellifin buraya kadar anlattıklarını kısaca özetleyecek olursak, hüzün hali fânî olana bağlanıp onu kaybetme endişesi içinde olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu durumdan kurtulmak için kişinin bâkî olana yönelmesi, ahlâkî açıdan mânevî kemâlâtı elde etme gayesi ile yaşaması gerekir. Burada en temelde vurgulanan şey bilincin ve onun sevkettiği iradenin de bu amaca dönük olmasıdır. Hüzün halinden devamlı olarak uzak olabilmek bu bilinç halinin de devamlılığını gerektirmektedir. Aslında bütün hastalıkların tedavisinde tavsiye edilen metodlarda asıl amaç, nefsi tekrar aklın tedbirine sevketmektir

D) Düşünce, öfke ve arzu gücünün tali hastalıkları

Bu bölümde müellif, nefsin üç kuvvesinden doğan hastalıkların birleşmesiyle ortaya çıkan bir kaç tâlî hastalığı ayrı bir başlık altında ele alır. Bu hastalıklar diğer ahlâk eserlerinde bu derece ayrıntılı ve düzenli bir biçimde yer almaz. Tûsî, "hüzün" bahsinin sonunda bu bölümde yer alan hastalıkları sadece tanımlamakla yetinir. Yalnızca kıskançlık hastalığı hakkında daha tafsilatlı bilgi verir. Devvânî'de ise sadece kıskançlık hastalığı yer almaktadır. Dilin afetleri, övünmek, cimrilik, iki yüzlülük başlıkları altında değerlendirmeler yaparak bu hususta diğerlerine göre en tafsilatlı bilgiyi veren Kınalızâde'dir. Ancak onda da Müneccimbaşı'nın ele aldığı hastalıkların hepsi yer almamaktadır. Müneccimbaşı buraya kadar müstakil hastalıkları saydıktan sonra, burada birbiriyle irtbatlı olarak ortaya çıkan bazı hastalıkları ele alacağını ifade eder:

1) **Kıskançlık** (الحسد): Başkalarında olan nimetlerin yok olmasını, bütün güzelliklerin kendisinde bulunmasını istemek ve bu olmadığında üzüntü ve acı duymak şeklinde bir hastalıktır. Cehalet ve açgözlülükten kaynaklanan böyle bir düşüncenin gerçekleşmesi mümkün değildir.[312] Kıskançlık, şeheviyyeden ya da gadabiyeden kaynaklanmaktadır. Eğer şeheviyyeden kaynaklanıyorsa, arzu edilen bir şeyin meydana gelmesini aşırı derecede

---

311 " کوزه چشم حریصان پرنشد. تاصدف قانع نشد پردرنشد"; **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 173/82a.

312 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 174/82a. Bu hastalık İbn Miskeveyh ve Kindî'de "hüzün" bahsi işlenirken hüzne sebep olan bir hastalık olarak bu başlık altında ele alınır. Tûsî ve onu takip eden Devvânî ve Kınalızâde'de ise, arzu gücünün hastalıklarından dördüncüsü olarak ayrı bir başlık altında ele alınmaktadır: Kindî, **el-Hîle**, s. 19; İbn Miskeveyh, terc. s. 226; Tûsî, age, terc. s. 182; Anay, **Devvânî**, s. 314; Kınalızâde, c. I, s. 160.

istemeye hırs hastalığı sebep olmaktadır. Bu arzu ve hırs şiddetlendikçe insan gerçeği göremez hale gelir, onu elde ettiğinde insanların elindekinin tükeneceğini, o şeyin kimsede olmayıp yalnızca kendisinde olacağını düşünür. Gazabiyyeden kaynaklanan durumda ise, hased eden kimse bu nimetin başkasında olmamasını ister. Ancak bu isteği hemen gerçekleşmezse o şeyi elde etmesine engel olan şeyin o nimete sahip olan kişi olduğunu düşünür ve ondan intikam almak ister. Buna teşvik eden gazabiyye kuvvesidir.[313]

Müellif kıskançlığın sebebini açgözlülük ve cehalet olarak gösterir. Bu durumu şu şekilde ifade eder: "Kişi karşısındaki insanın sahip olduğu nimetlerin zail olmasını ister. Ancak bunu düşünürken hem başkasında olamasını istemediği o nimetin kendi eline geçip geçmeyeceğinden, en önemlisi de bitmez tükenmez nimetlerin sahibi olan Allah'ın herkesin rızkını takdir etmiş olduğundan gâfildir. Bu sebeple başkasındaki bir nimetin olmamasını istemek mahza şerdir." Bu mesele hakkında müellif, Hz. Peygamber'in; "ateşin odunu tüketmesi gibi hased de iyilikleri tüketir" hadisini zikreder. Bu hadis Gazzâlî'de de yer almaktadır.[314] Tüm bunlardan cahil olarak başkasına ait bir şeyi elde etme isteği devamlı hüzne ve mutsuzluğa sebep olmaktadır.

Müellif, bu hastalığın en kötüsünün âlimler arasında olduğunu ifade eder. İlmin dışındaki nimetleri paylaşmak mümkün olmadığı halde ilimde rekabet mümkündür ve ilim paylaşıldıkça bereketlenir. Bu durum haset edenin tabiatı itibarıyla kötü bir kimse olduğunu gösterir. Şöyle ki; ilim hususunda haset ilmi elde etmekten ziyade, bu vesileyle insanlar arasında şöhret, mal ve dünyevî itibar kazanma meselelerinde söz konusudur. Bu hususta haset, nazariyye kuvvesinin bozulmasından kaynaklanmaktadır. Müneccimbaşı, bu durumu bir toplumda hâkimin kötü yola düşmesine benzetir Diğer meselelerdeki haset ise mahkûmun kötü yola düşmesi gibidir. Mahkûm bunu yaptığında hâkim onu doğruya sevkeder. Ancak hâkim yaparsa bunun düzeltilmesi çok daha zordur. Müellifin ele aldığı ulema arasındaki hased hastalığı meselesi Tûsî'de de yer almaktadır. Müneccimbaşı meseleyi başlık olarak Tûsî üzerinden eserine alsa da açıklamaları kendisine hastır. Burada da meselenin sonunda bütün bu açıklamalarından yola çıkarak dönemine dair bir değerlendirme yapar:

> "Zamanımızda ulemâ arasında bu şekilde haset ve buğz mevcuttur. Bu sebeple nizam bozulmuştur. Ehl-i İslâm büyük bir za'f içindedir. Ulema arasındaki hased ve buğz sebebiyle

---

313 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 175/82a. Kıskançlık hastalığını bu şekilde sınıflanmasını Gazzâlî'de görmekteyiz: Gazzâlî, **İhyâ**, c. III, s. 298. Taşköprîzâde de hased hastalığının sebeplerinden bahsederken şehvet, gazap ve hevanın etkisinden bahsettiği yerde benzer açıklamalar yapar: Taşköprîzâde, age, s. 21b. Bu kaynaklardan istifade ettiği görülen Müneccimbaşı, bunların şeheviye ve gazabiyye kuvveleriyle irtibatlandırılmasına hususunda daha sistematik ve net açıklamalar yapmıştır.

314 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 176/82b; Gazzâlî, **İhyâ**, c. III, s. 346.

görüş ayrılıkları ve çelişkiler ortaya çıkmıstır. Bu durum da toplumdaki dirlik ve düzenin bozulmasına sebep olmuştur. Meded Melikü'l Allâm olan Allah'tandır."[315]

Müellif burada yükseliş döneminin verdiği rehavetle ulemâ nezdinde de şan ve şöhretin öne çıktığını, döneminde bunun ulemâ sınıfında da yayıldığını, ulemâ sınıfındaki bozulmanın diğer alanlardaki bozulmayı hızlandırdığını ifade eder.

Gazzâlî bu meseleyi farklı bir açıdan ele alarak ilim ve sanat erbabının aralarında kıskançlığın çok olacağını belirtir. Daha önce kıskançlığa sebep olan hastalıkları tek tek ele alan müellif, burada da bu sebeplerden düşmanlık, üstün olma ve bir gayeye ulaşma arzusunun meslek erbabı arasında çokça görüldüğünü ifade eder. Aslında bu hastalığın asıl sebebi dünyevî şeylere aşırı derecede sevgi beslemektir. Hâlbuki uhrevî nimetleri tercih eden, bu maksatla ilim ve marifet öğrenmeye çalışan, kendini zühd ve ibadete veren kimselerde böyle hastalıklar görülmez.[316] Bu ifadeler kıskançlık hastalığının tedavisinin ne şekilde olacağına da işaret etmektedir. Her iki müellifin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere aslında ilim talibi olan insanlar arasında rekabet normaldir. Burada rezilet olarak kabul edilen ilmi talep etme maksadının makam-mevkî gibi dünyevî maksatlara kaymasıdır. Bu husuta rekabet rezilet olarak tasvir edilmektedir.

2) **Özenme** (الغبطة): Başkasında olan bir güzelliğin -o kişinin elinden çıkmasını istemeksizin- elde edilmesi arzusudur. Benzer bir tanımı müellif *Sıhah*'tan alıntı yaparak nakleder.[317]

Müellif bu duygunun yine de ahiretle ilgili bir durumsa övüleceğini, bu dünyayla ilgili ise de açgözlülük manasına geldiğini ifade eder. Zira bu durum dünyevî şeyler için olduğunda hırs ve gaflete sevkedebileceği için yerilen bir durum haline gelir. Ancak uhrevî şeyler için böyle bir durum söz konusu değildir.[318] Kıskançlıkla gıpta arasındaki bu ayırıma kıskançlık bahsi altında Gazzâlî ve Tûsî de dikkat çekmiştir.[319] Ancak ifadelerinden yola çıkarak Müneccimbaşı'nın buradaki kaynağının Gazzâlî olduğunu düşünmekteyiz.

3) **Tamah** (الطمع): Herhangi bir yardımlaşma olmaksızın başkasındaki bir şeyin kendisinde de olmasını istemektir. Açgözlülük, tembellik ve cehaletten kaynaklanan aşağılık bir hastalıktır. Bu hastalık diğer ahlâk eserlerinde kıskançlık hastalığından ayrı olarak müstakil bir başlık altında ele alınmaz. Müellif bu hususta Hz. Peygamber'in hadislerinden örnekler zikreder.

---

[315] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 177/83b.
[316] Gazzâlî, **İhyâ**, c. III, s. 355, terc 437-438.
[317] Cevherî, a.g.e, c. III, s. 1146.
[318] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 178/83b; Gazzâlî, **İhyâ**, c. III, s. 356.
[319] Gazzâlî, **İhyâ**, c. III, s. 352; Tûsî, age, terc. s. 183.

Müneccimbaşı hukemanın “inâyet-i ezelî, hikmet-i ilâhî” diye isimlendirdikleri ilm-i ilâhî gereğince mevcudâtta mükemmel bir nizam olduğunu ifade eder. Buna göre insan tabiatı itibarıyla medenî olmaya, yaşamını sağlamak noktasında önemli maslahatları ve zaruri ihtiyaçları hususunda yardımlaşmak için diğer insanlarla bir arada yaşamaya muhtaçtır. Bu durum insanın açgözlü olmasına engeldir.[320] Müellif ifadelerden şunu anlıyoruz ki; yardımlaşma duygusunu teşvik etmek karşılıklı alışverişi sağlayacağı için bu hastalığın tedavisine de yardımcı olacaktır.

4) **Kin** (الحقد): Gerçek kardeşlik düşüncesini yok eden bir hastalıktır. Tehevvürden ve kardeşlik duygusundan cahil olmaktan kaynaklandığı için tedavisi de bu düşüncenin giderilmesi ile mümkündür. Aslında Müslümanlar şeriat bağıyla birbirine bağlı bir topluluktur.[321] Müellif kardeşlik duygusunun bu bağla sağlanacağına işaret ederek dinlerinin gereklerini hakkıyla yerine getirenlerin bu hastalıktan sâlim olacağını belirtir. Bu hastalık da ayrı bir başlık altında sadece Müneccimbaşı tarafından ele alınmıştır.

5) **Yalancılık**: Kişinin kendi ihtiyarıyla vakıaya mutabık olmayarak söz söylemeyi alışkanlık haline getirmesi neticesinde ortaya çıkan bir hastalıktır. Bu, bütün milletler ve dinlerdeki şeriatların yasakladığı, aklın ve örfün kerih gördüğü bir rezilettir.[322] Bu hastalık da insanın geçici hevesler peşine düşerek aklın tedbirinden uzaklaşması neticesinde ortaya çıkar. Bu rezilet, hem yalan söyleyenin kendisine, hem başka insanlara hatta tüm mevcudata zarar verir, o kişinin bulunduğu yerde düzenin bozulmasına sebep olur. Doğruluğun âlemin nizamı için gerekli olduğu fikri Taşköprizâde’de de mevcuttur.[323] Önceki bölümde olduğu gibi bu bölümde de Müneccimbaşı’nın Taşköprîzâde şerhinden zaman zaman istifade ettiğini görmekteyiz.

Bu reziletin *tedavisi* için yalanın; zemmedilen durumlara düşme, itimatsızlık ve hafife alınma gibi neticelerinin hatırlatılması gerekir. Müellif açıklamalarını şu hitapla bitirir: “Ey bu reziletten kurtulmak isteyen kişi, bilsesin ki, yalanla ahlâkî erdemler hiçbir zaman bir arada bulunmazlar. Kim yalancılığı huy ya da meleke edinirse, hikmet, cesaret, hoşgörü, adalet gibi erdemleri elde edemez, daima ifrat ya da tefrit sınırında kalır”.[324] Daha önce de ifade edildiği üzere bu hastalık diğer ahlâk eserlerinde ayrı bir başlık altında bu şekilde yer almaz.

[320] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 182/85a.
[321] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 182/85a.
[322] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 182/85a.
[323] Taşköprîzâde, age, s. 22a.
[324] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 183/86a.

Kınalızâde ise, Gazzâlî'nin İhyâ'sında yer alan dilin afetleri bölümünü eserinde neredeyse özetler.[325] Ancak bu konu başlıbaşına ele alınmamıştır.

6) **Kendini methetme** (العجب): Kişinin aslında kendisinde olmayan saygınlık, kemal, üstünlük gibi özelliklerin var olduğunu iddia etmesi şeklindeki bir hastalıktır. Kendini beğenmek ile yalancılık hastalığı bu hastalığa sebep olur.[326]

7) **İkiyüzlülük** (النفاق): İkiyüzlülük, kişinin düşündüğü şeyin aksini söylemesidir. Bu hastalık kendini beğenme ve yalancılıktan kaynaklanır. Eğer bu durum dine ve akideye tealluk eden bir mesele hakkında ise, dinde nifak diye isimlendirilir ve bunu söyleyen de esfel-i sâfilîn mesabesindedir. Şâyet dünyevî muamelat meseleleriyle alakalı ise, sadakatte nifak denilir. Bunun *tedavisi* için kişinin kendini beğenme ve nifak huyundan kurtulması gerekir. Tûsî'de bu hastalık "riyâ" ismiyle geçer.

Müneccimbaşı konunun sonunda bu kısımda zikredilen küllî ve cüz'î nefse ait reziletlerin tedavi edilmemesi halinde nefse yerleşip huy halini alacağını, bu durumda nefsin giderek aslî-temiz tabiatından uzaklaşıp hayvandan daha aşağı bir dereceye ineceğini belirtir.[327] Burada Tûsî'de yer alan cimrilik bahsine Müneccimbaşı değinmemiştir. Bu bölümde ele alınan hastalıkların tasnifinde temel kaynağın Tûsî olduğu görülmektedir. Bu hastalıkların kavramsal tahlillerinde ve meseleleri ele alırken yaptığı örneklendirmelerde Gazzâlî'ye çok sık müracaat ettiği görülmektedir.

Reziletler meselesi ile ilgili ahlâkî hastalıkları saydıktan sonra müellif bunların dışında da pek çok hastalığın bulunduğunu, belli başlılarını ele aldığını ifade eder. Karşılaştırma yaptığımız diğer ahlâk eserleri içerisinde meseleyi gerek tasnif gerekse açıklamaları itibarıyla en tafsilatlı haliyle ele alan Müneccimbaşı'dır. Bu bölümde eğer o konu eserde işlenmişse birincil kaynak İbn Miskeveyh'tir. Ele aldığı belli başlıklar itibarıyla faziletler ve reziletlerin isimlerini veren de o gözükmektedir. Diğer ahlâk eserleri Müneccimbaşı da dahil onu takip etmişlerdir. Faziletler ve reziletler meselesini oldukça muhtasar olarak eserinin sonunda zikreden İbn Miskeveyh'in açıklama yapmadığı yerlerde birincil kaynak Tûsî'dir. Ancak Tûsî'den, daha ziyade tasnif ve başlıklar açısından istifade edip daha çok genel iskeleti ortaya koyan Müneccimbaşı, faziletler ve reziletler meselesinde yaptığı tafsılatlı değerlendirmelerinde ve örneklendirmelerinde ondan farklı ve özgün açıklamalarda bulunmaktadır. Bu noktada ahlâkî faziletleri elde etmede sunduğu tasavvufî tedavi yöntemleri meselelerinde -Müneccimbaşı'nın usûlü ile de örtüşen- Gazzâlî'den daha çok istifade etmiştir.

[325] Gazzâlî, **İhyâ**, terc. s. 247-251.
[326] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 183/86a.
[327] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 183/86b.

Müneccimbaşı şerhinde tüm bu kaynakları, kendine özgü örneklendirmeler, farklı alıntılar ve naslarla zenginleştirerek çoğu zaman kendine has bir sistematik içerisinde eserine yansıtmıştır. Sahip olduğu tasavvufî kimliği yansıtır bir biçimde reziletlerin tedavisinde sunduğu yöntemlerde birinci derecede Gazzâlî'den istifade etmekle birlikte Devvânî başta olmak üzere başka müelliflere de açıklamalarında yer vermiştir.

Reziletlerin tedavisinde genellikle zıddı olan şeylere yönelerek bertaraf edilmesi önerilmektedir. Aslında bütün hastalıkların tedavisinde tavsiye edilen metodlarda asıl amaç, nefsi tekrar aklın tedbirine sevketmektir. Tedavi olarak ele alınan iyi arkadaş sahibi olmak, kötü alışkanlıklara sevkeden meclislerden uzak durmak, o rezilet hakkında yer alan nasların hatırlatılması gibi yöntemler temelde kişiyi tekrar sâlim bilince yönlendirme gayesi taşımaktadır. Tüm hastalıkların en temel sebebi sayılan dünyevi ve fâni şeyleri elde etme kaygısından kurtulmak da yine aklın tedbiriyle mümkün olmaktadır. Bu tedbir sayesinde nefis ifrat ya da tefritten itidale dönmüş olacaktır.

Burada işaret etmek istediğimiz önemli bir konu da vehim hakkındadır. Nefsin kuvveleri bölümünde tafsilatlı bir şekilde ele aldığımız üzere vehim kuvvesi duyularla elde edilen verilerden cüz'î manalara ulaşır. Bu faliyet neticesinde elde edilen manalar müfekkire kuvvesinin tedbiriyle küllî manalara ulaştıran verilerdir. Ancak müfekkire kuvvesi devre dışı kalır ve duyularla elde edilen verilere bağlı kalınarak hüküm verilirse yanlış sonuçlara ulaşılır. Reziletlerin ortaya çıkmasında aklın tedbirinden uzak olup vehmin istilasına uğramak şeklinde ifade edilen durum bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Yalnızca duyu verileriyle amel eden vehim kuvvesi kişiyi dünyevî, geçici zevklerin peşinden koşmaya sürükler, asıl küllî manalardan ve kalıcı zevklerden uzaklaştırır. Bu küllî zevklere ulaşmada aklın sürekli faal olmasını sağlamak için Müneccimbaşı'nın en son aşamada önerisi riyâzî terbiye metodlarıdır. Müellif riyazî eğitimin zehirle tedavî gibi olduğunun ve dengeli bir şekilde yaşayabilmek için her zaman bir mânevî bir üstada ihtiyaç bulunduğunun devamlı olarak altını çizer.

3. Reziletleri Tedavi Etmede Genel Prensipler

Müellif önceki bölümde her bir reziletin açıklamasını yaparken tedavi usullerini zikretmişti. Bu bölümde ise huyun değişebileceği görüşüne paralel olarak reziletlerin tedavisi meselesinde belli başlı prensipleri zikretmektedir. Önceki bölümde tek tek reziletlerin tedavisi ele alınırken açıklandığı üzere hastalıkların tedavisinde en temel prensip öncelikli olarak o hastalığın sebebini tespit etmektir. Hastalık cismânî ya da rûhânî olması durumuna göre tedavi yöntemleri aranmalıdır. Burada diğer ahlâk eserlerinde zikredildiği halde şerhimizde yer almayan önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Nefisle beden birlikteliği nedeniyle gerek

nefse gerekse bedene ait hastalıklar birbirlerini etkilemektedir. Öfkeli bir insanın yüzünün kızarması nefsin bedene etkisine; kuvvetli hastalık ve ağrının idraki zayıflatması da bedenin nefse etkisine örnek olarak zikredilebilir.[328] Nefisle beden arasındaki bu birliktelik ve etki hastalıkların tedavisinde de büyük önem arzetmektedir.

Daha önce de faziletlerin muhafazası meselesinde yeri geldikçe ifade edildiği üzere esas olan sıhhatin korunmasıdır. Gerekli yiyeceklerin alınması gibi, ihtiyaçlarının karşılanması bedenin sıhhati için esastır. Aynı durum nefs-i nâtıkanın sâlim olması ve ahlâkî hastalıkların ortaya çıkmaması için de geçerlidir. Bunun için gerekli olan yöntemler faziletlerin muhafazası meselesinde ele alınmıştı. Burada ele alınan tedavi yöntemleri ise, sıhhat durumunun bozulması neticesinde ortaya çıkan nefsânî hastalıkların tedavisinde esas alınan belli başlı metodlar niteliğindedir. Bu kısım eserde reziletler meselesine giriş mahiyetinde ele alınmıştır. Biz ise, reziletleri tek tek ele alıp açıkladıktan sonra bunların tedavisinde temel olabilecek esasları genel prensipler halinde zikretmeyi uygun gördük. Bu meselede Müneccimbaşı tıpta olduğu gibi tedrici olarak tedavinin nasıl gerçekleşeceğini seleflerini takip ederek maddeler halinde ele alır:[329]

1. Reziletlerin onun karşıtı bir erdemle tedavi edilmesi yöntemi, ilk prensip olarak zikredilmektedir. Bu yöntem diğer ahlâk eserlerinde de esas kabul edilmiştir.[330] Müneccimbaşı, nefs-i nâtıkanın hem şer'en hem de aklen kabul edildiği üzere her tür maraz/reziletten sâlim, sahih bir fıtrat üzere yaratıldığını, ancak daha sonra sıhhatini kaybederse hasta olacağını ifade eder. Yani nefis için bu durumun arızî olduğunu belirtir. Bu sebeple metinde de "maraz" kelimesi kullanılmaktadır. Tekrar eski haline dönmesinin bu hastalığın mukabili olan faziletle tedavi edilerek mümkün olabileceği belirtilir.[331] Kınalızade de benzer şekilde hastalığı mizacın bozulması, tedaviyi de mizacın tekrar itidale döndürülmesi olarak ifade eder.[332] Müneccimbaşı burada temiz fıtrattan bahsederken özellikle nefs-i nâtıkayı zikrederek, nefsin bu yönü itibarıyla faziletleri elde edebilecek kabiliyette yaratıldığını, ancak bu kabiliyetini devredışı bırakarak bir hastalığa yakalanırsa tedavinin yine nefs-i nâtıkaya müracaat edilerek mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Reziletin karşıtı olan erdemi elde edebilmek ancak bu yolla mümkün olmaktadır.

---

[328] Tûsî, age, terc. s. 151; H. Anay, **Devvânî**, s. 315; Kınalızâde, age, c.I, s. 109.

[329] İbn Miskeveyh mesele hakkında genel bilgiler vermekle yetinerek diğer eserlerde yer alan yöntemlere maddeler halinde değinmez, bkz. İbn Miskeveyh, Tehzîb, terc. s.156; krş. Tûsî, age, terc. s. 152-153; Anay, **Devvânî**, s. 317; Kınalızâde, age, c.I, s. 109-110.

[330] Tûsî, age, terc. s. 152; Anay, **Devvânî**, s. 316.

[331] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 111/53a.

[332] Kınalızâde, age, c.I, s. 104.

Reziletin zıddı olan bir faziletle giderilmesi önerisinde ifade edilen zıtlık hakîkî manada değil mevcut iki durumun karşılaştırılması niteliğindedir.[333] Daha önce açıklandığı üzere fazilet dengeyi ve dairenin merkezini ifade ederken; rezilet bu merkezin dışındaki tarafları ifade eder. Yani reziletlerin giderilmesi için kişide bununla alakalı olan erdemlerin yerleşmesi gerektiğine işaret için böyle bir karşılaştırma yapılmaktadır. Yoksa hakiki mânada bir zıtlık söz konusu değildir. Müellifin bu yöndeki açıklamaları diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Reziletlerin tedavisi cismânî tıpta olduğu gibi hastalığın derecesine göre kademe kademe olmalıdır. Bu maddede ele alınan reziletlerin mukabili olan faziletlerle tedavi edilmesi, cismânî tıpta yiyeceklerle tedavi gibi en hafif ve ilk adımda geçerli olan bir tedavidir. Kişi bu reziletin zıddı olan fazilete yönlendirilir ve teşvik edilirse onu kabul edip rezileti terk etmesi kolaylaşır. Meselâ, cimri olan bir kişinin bu huyundan vazgeçmesi için öncelikle cimriliğin kötülüğünün ona anlatılması gerekir. Ardından cömertlik övülür ve başkalarına yardım etmeye teşvik edilirse bu erdemi elde etmeye çalışacak ve cimrilikten kurtulması kolaylaşacaktır.[334] Müellif bu tedavi yönteminin de doğru uygulanabilmesi için kişinin güvenip teslim olabileceği kendisini teşvik edecek bir mürşide ihtiyacı olduğuna dikkat çekerek meseleyi tamamlar.

2. Birinci metod fayda vermezse gizli yahut açıktan kınanma, akıbetinin kötü olacağını hatırlatma gibi şeylerle sert davranarak tedavi etmeye çalışılmalıdır. Bu şekilde kişinin rezilete karşı iştiyakının kırılması sağlanmalıdır. Müellif bu metodun da fayda vermesi için tam mânasıyla teslim olunacak bir mürşide ihtiyaç olduğunu belirtir. Cimrilik örneğinde olduğu gibi, insanların son derece iştiyak duyduğu malı başkalarıyla cömertlik derecesinde paylaşabilmesi ancak tam olarak teslim olabileceği bir mürşidin ikazıyla mümkün olabilir.[335]

3. İkinci yöntem de işe yaramazsa hastalığına sebep olan reziletin karşısındaki rezilete yönlendirilerek her iki reziletten birden kurtulması sağlanır. Meselâ, cimrilik reziletinin mukabili olan savurganlığa yönlendirilir. İsraf derecesine kadar ileri gidince kişi iki rezilet arasında kalır ve eskisine de geri dönemez. Böylece her ikisinden de sakınma ihtiyacı hisseder.[336]

4. Tüm bu metodlar fayda vermiyorsa son adımda meşakkatli bir riyazet eğitimi gereklidir. Meşakkatli bir riyazet eğitimi tıpta bir yerin yakılması ya da kesilmesi şeklinde artık son aşamada yapılacak tedavi yöntemidir. Yapılan bu eğitimle Allah Teala'nın o kişiden

[333] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 113/54a.
[334] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 114/54a.
[335] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 114/54b.
[336] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 115/55a.

bu rezileti kaldırması umut edilir. Bu meşakkatli eğitimden geçtikçe kişinin rezileti elde etme iradesi zayıflar ve zamanla kaybolur. Bunun için o kişiye uygun riyazet yönteminin bulunması gerekir. Cismânî veya nefsânî riyazet metodları mevcuttur. Meselâ yürümek, ağır şeyler taşımak gibi bedene sükûnet veren yöntemler cismânî olana örnektir. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler de nefsânî riyazet yollarıdır. Bunların dışında yolculuk da reziletleri bertaraf eden yollardan biridir. Gezip görmek kişiyi tefekküre sevkedeceği için ahlâkî açıdan faziletler elde etmeyi sağlar. Bu sebeple pek çok sûfî şeyhi müridlerinde reziletlerin ortadan kalkması için başka yol kalmayınca onları yolculuğa göndermişlerdir. Bu şekilde yaşadıkları meşakkatlerin tesiriyle onları terbiye edip reziletlerden uzaklaşmalarını sağlamışlardır.[337]

Müellif akıllı bir kimsenin düşmanı hafife almayıp reziletleri, kendisinde meleke haline gelmeden hemen, tamamıyla terk etmeye çalışması gerektiğini ifade eder. Zira tembellik ya da ihmalin, zayıf olduğu bir anda düşmanın ona galip gelmesine sebep olabileceğini belirtir. Maddeler halinde ele alınan bu tedavi yöntemleri İbn Miskeveyh'in ifadelerini sistemleştiren Tûsî'ye aittir. Devvânî ve Kınalızâde bu ifadeleri aynıyla takip etmiş gözükmektedir. Bu hususta geleneği takip eden Müneccimbaşı ise, Tûsî çizgisine ifadeleri ve farklı örnekleri itibarıyla kendi usûlüyle farklı açılımlar getirmiştir. Müellif iyileşmek için hangi ilacı kullanacağını bilemeyen bir hastanın doktora ihtiyacı olduğu gibi, tüm bu tedavi yöntemlerinin doğru uygulanabilmesi için, kişinin güvenip teslim olabileceği ve kendisini teşvik edecek bir mürşide ihtiyacı olduğunu ifade eder. Her meselenin sonunda tekrar tekrar vurgulanan tedavi için bir mürşidin rehberliğinin zorunlu olması meselesi, usul itibarıyla bu konuda Müneccimbaşı'na en yakın kaynak olan Devvânî'de dahi bu derece sıklıkla yer almaz. Faziletlerin korunması ve reziletlerin tedavisi meselesinde takip ettiği bu yöntemle devamlı olarak tasavvufî terbiye metodlarını öne çıkarmaktadır. Bu bölümün sonunda tehzîbu'l-ahlâk kısmı sona ermektedir.[338]

Müellif eserinde -kendisinden önceki ahlâk, felsefe, tasavvuf kelâm hatta dil ve edebiyatla ilgili kaynakları da esas alarak- hem meseleleri hem de ele aldığı kaynakları değerlendirmeye tabi tutmuştur. Meseleleri ele alırken felsefî, kelâmî tartışmalara girip bu hususlarda da çoğu zaman görüş beyan etmekle birlikte, ahlâk söz konusu olduğunda tasavvufî eğitim ve bir mürşidin rehberliğini fazilet ve kemal sahibi olmada en üst mertebe olarak sunmakta, tasavvufî kimliği ön plana çıkmaktadır. Müellif şerh ettiği metnin anlam dünyasını -metnin hedeflediği ve hedeflemediği pek çok hususu şerhinde ele alarak – olabildiğince genişletmiştir. Bunu yaparken bir yandan eseri açıklamaya çalışmış, diğer

---

[337] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 116/55a.
[338] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 184/87a.

yandan ileriye ve geriye dönük karşılaştırmalar yaparak döneminin ihtiyaçlarına da cevap vermeye gayret etmiştir.

IV. TEDBİRÜ'L-MENZİL/AİLE AHLÂKI

A. Aile Ahlâkı İlmi

1. Aile Ahlâkı İlminin Tanımı

Aile ahlâkı bölümü eserde "siyâsetü'l-menzil" adıyla 3. makaleyi oluşturmaktadır. Eserde 300 sayfalık metnin 60 sayfası bu bölüme ayrılmıştır. Müellif bu kısmın fert ahlâkından sonra amelî hikmetin kısımlarından ikincisi olduğunu ifade eder. Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'de bu bölüm aynı anlamı ifade edecek biçimde tedbîrü'l-menzil şeklinde geçer.[339] Müneccimbaşı'nın kullandığı başlık kendisine değil Îcî'ye aittir. Şerh ederken müellif de "tedbir" kelimesini kullanır. Dolayısıyla şerh ettiği metne, başlıklar açısından sadık kalmakla birlikte bu bölümde de takip ettiği ahlâk eserlerinin tercihlerinden istifade etmiş görünmektedir.

Müneccimbaşı'nın aile ahlâkı konusunda da birincil kaynağı Tûsî'dir. Bazen kendine has örnekler kullanıp tanımlarda tasarrufta bulunmakla birlikte müellif, genel olarak tanımlar, meseleleri ele alış düzeni ve örneklerin çoğunda Tûsî'yi sadakatle takip etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "aile ve devlet ahlâkı" şeklinde müstakil başlıklar oluşturarak İslam ahlâkı eserlerine bugünkü klasikleşen formunu veren kişi Tûsî olmuştur. İbn Miskeveyh'in eserinde bu bölümlere çok kısa atıflar varsa da bunlar, ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınmamıştır. Tûsî bu bölümleri yazarken İbn Miskeveyh'ten istifade etmiştir, ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Müneccimbaşı'nın buradan itibaren birincil kaynağının Ahlâk-ı Nâsırî olduğu görülmektedir. Tûsî'den sonra bu sistemi Devvânî ve Kınalızâde devam ettirmiştir. Bu bölümde de Müneccimbaşı'nın Kınalızâde den istifade ettiğine işaret eden her hangi bir ize rastlamadık.

Müellif, "siyasetü'l-menzil" ifadesini konunun başında açıklayarak metinde bu ifade ile kastedilenin "ev ahalisinin maslahatlarının tedbiri" olduğunu belirtir. Şerhte tedbir kelimesi ile menzil kelimesinin meşhur anlamı esas alındığında evin içindeki işlerin tedbirinin; mecâzî mânası esas alındığında evdekilerin bütün maslahatlarının tedbirininin

---

[339] Arapça ve Farsça eserlerde "Tedbîrü'l-menzil" ya da "siyâsetü'l-menzil" şeklinde ifade edilen kullanım eski Grekçe'de "*oikonomia*" şeklinde geçer. Nitekim Aristo'nun bu isimde bir eseri olup kaybolduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Bununla birlikte aile ahlâkı ile ilgili görüşlerini Politika'nın birinci kitabında bulmak mümkündür. Ancak o burada hem aile hem de devlet ahlâkını konu edinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristotales, **Politika**, Mete Tuncay (terc.), İstanbul, 1993, s. 7-10, I.Kitap/I-II.Bölüm; Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi**, s. 302.

kastedildiği belirtilir. Siyaset kelimesinin ise, işlerin yönetimi ve düzenlenmesi manasına geldiğini ifade ettikten sora burada kastedilenin evdeki işlerin yönetimi ve düzenlenmesi olduğunu belirtir. İslam filozofları çoğunlukla "siyaset" kelimesini -amelî felsefenin konusu olmakla birlikte- nazarî felsefeyle irtibatlı olarak ele almışlardır. Müneccimbaşı da hem aile hem de devlet ahlâkını devamlı olarak nazarî felsefeyle irtibatlı olarak ele alıp değerlendirmektedir. Sözlük anlamı; "bir işin sonuna dikkat etmek, bir işin yürütülmesi için çalışıp çabalamak" olan "tedbir" kelimesi ise, ıstılâhî olarak da "sevk ve idare etmek" manalarına gelmektedir.[340] "Tedbir ve siyaset" kelimeleri hakkında ayrıntılı bilgi devlet ahlâkı kısmında ele alınacaktır.

"Menzil" kelimesi ev anlamına gelmekle birlikte müellif, ileride görüleceği üzere burada ev ile taştan topraktan yapılan binanın değil, ahalisi arasındaki birliktelik ve insicâmın kastedildiğini ifade ederek, bu maksatla "aile ahlâkı" şeklinde tercüme ettiğimiz tedbîrü'l-menzili şu şekilde tanımlar: "*Evde anne, baba, çocuklar, eşler ve hizmetçilerin birlikte yaşayabilme kurallarını, malın aile üyeleri arasında paylaşımını öğrenmemizi sağlayan bir ilimdir*". Bu ilmi bilmenin faydasını ise; şeriatın, aklın ve örfün öngördüğü maslahatlara uygun yaşayabilmek olarak açıklar.[341] Müellif bu ifadeleriyle insanın dünya ve ahirette saadete ulaşmasının, bir arada yaşamanın usul ve kaidelerine uygun davranması ile mümkün olduğunu vurgulayarak konuya giriş yapmaktadır.

2. İnsanın Aile Ortamında Yaşamaya İhtiyacı

İnsanın -diğer canlılardan farklı olarak- bazı ihtiyaç ve isteklerini karşılamak için aileye, aile bireyleri arasında yardımlaşma ve iş bölümüne ihtiyacı vardır. Bunun da ötesinde ahlâk ilmi açısından düşündüğümüzde kişinin ahlâkını ve faziletlerini muhafaza edip yetkinleşmesi de insanlarla bir arada bulunmayı gerektirmektedir. Toplumun en önemli çekirdeği ve yapı taşı elbette ailedir. Müellif aileye olan ihtiyacı hem mekân olarak eve hem de aile bireylerine ihtiyaç şeklinde iki açıdan ele almaktadır.

a) Mekân olarak eve olan ihtiyaç: Tedbir kelimesini açıklarken ifade edildiği üzere ev ile taştan topraktan yapılan binadan ziyade; anne, baba, çocuklar, eşler hizmetçiler, mal ve mal sahibi (aile reisi) arasındaki özel bir birliktelik ve insicam kastedilmektedir. Bununla birlikte insanın fiziksel yapısı ve ihtiyaçları gereği mekân olarak da eve ihtiyacı vardır.[342]

---

[340] Kelimenin farklı anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Heffening, "Tedbir", **İ.A,** İstanbul, 1974**,** c. XII-I, s. 108-109. Bu tasnif, İbn Sîna da "tedbirül-menzil" şeklinde "kişinin eşi, çocukları ve mülkünü düzen ve intizam içerisinde idare etmesi ve bu şekilde saadete ulaşması" tanımıyla kullanılmaktadır: İbn Sina, **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**, Kahire, t.y. s.115.

[341] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 184/87a.

[342] Müellif ilk başta eve ihtiyaç ile kastedilenin taştan topraktan meydana gelen yapı olmadığının ifade edilip ardından yiyeceklerin korunması için böyle bir mekânın gerekli olduğunun belirtilmesinin bir çelişki olduğunu

Müellif eve olan ihtiyacın sebeplerinden birinin her insanın varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan beslenme ihtiyacı olduğunu ifade eder. Bunun karşılanabilmesi için ekin ekme, hasat etme, ürünü tasnif etme, öğütme, mayalama, pişirme gibi hususlarda düzenli bir iş bölümüne ve yardımlaşmaya ihtiyaç vardır. Aynı zamanda bu yiyeceklerin her gün insanoğlunun hayatiyetini devam ettirebilmesi için yeterli miktarda hazırlanması ve muhafaza edilmesi de ancak bir evin varlığıyla mümkündür.[343] Bütün bu ihtiyaçları sebebiyle müellif insanın aile fertleri arasındaki birlikteliğini sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmesi için mekâna ihtiyacı bulunduğunu vurgular.

b) Neslin devamı için aile üyelerine olan ihtiyaç: Müellif, ilâhî hikmetin evle ve neslin devamı ile ilgili hususları evlilik yoluyla düzenlediğini ifade eder. Bu düzenin tesis edilebilmesi için kişinin öncelikle evlilik yoluyla neslinin devamını sağlayacağı bir eşe ihtiyacı olduğunu belirtir. Evin hanımı aynı zamanda kişinin yokluğunda yiyecekleri koruyan, zaruri ihtiyaçlarını karşılayan, evde ikamet eden bir yardımcı olarak da önemli bir görev ifa etmektedir. Eşler çocuk sahibi olduklarında, her birinin maslahatlarına uygun karşılıklı yardımlaşma ve iş bölümü ortaya çıkacak, ardından hizmetçi ve yardımcıya ihtiyaç duyacaklardır. Böylelikle evin tüm üyelerinin rolleri belirginleşecektir. Evin düzeni üyeler arasında "ülfet"e dayanan iş bölümü ile mümkündür. Evin idaresi ve ehlinin yönetimi meselesinde yetkin olan kocadır.[344] Müellif devlette olduğu gibi ailedeki işbölümü ve birlikteliğin de "ülfet" bağı üzerine inşa edildiğini ifade eder. Bu meseleyi ayrı bir başlık altında devlet ahlâkı bölümünde değerlendirmektedir.[345]

Müellif diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak ailenin gereğini tabiî veya şer'î açıdan inceler. Kadın ve erkek arasında insan oluşun hakikatinde mevcut olan tabiî bir alaka olduğunu belirtir. Evliliği kastederek, şer'î vaz'i alaka da buna eklendiğinde aralarındaki bu beraberliğin bir beden ve ruhlarmış gibi muhkem hale geldiğini ifade eder. Eşler önemli ve

---

vurgular: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 185/87b. Çeşitli kaynaklardan derleyerek ele aldığını belirttiği konuyla alakalı görüşleri aktardıktan sonra eleştirip değerlendirmeye tabi tutması müellifin zaman zaman kullandığı bir usüldür. Burada müellifin çoğu zaman kaynak vermeden aktardığı, kendi görüşü gibi ele aldığı meselelerin; pek çok kaynaktan derlenen görüşler olduğu kendisi tarafından eleştiride bulunurkenki ifadelerinde ortaya çıkmaktadır. Bu usul de şerhin daha önce ifade ettiğimiz gibi bir ders anlatım metni olduğu görüşünü destekler mahiyettedir. Müellif meseleleri farklı kaynaklardan derlediği bilgilerle zenginleştirerek kaynak vermeden anlatmaktadır. Çok nadir de olsa kaynakları açıkça zikrettiği de görülmektedir. Bunu bazen o kaynağı eleştirmek bazen de o düşünceyi desteklemek için yapmaktadır.

343 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 184/87a; krş. Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 2, Tûsi, age, terc. s. 187; H. Anay, **Devvânî**, s. 334.; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 3.

344 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 185/87b.

345 Klasik ahlâk eserlerinde ele alınan bilgileri kendi ifadeleri ile aktardıktan sonra müellif konu ile irtibat kurarak farklı meseleler hakkında detaylı bilgiler verir. Usul kitaplarında ele alınan muhafazası vacip olan dört maslahatın (canın, malın, nesebin, dinin ve aklın korunması) ancak, bir evin ve ailenin varlığı ile mümkün olacağını belirtip bu maslahatlar hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Bu bilgiler diğer eserlerde yer almaz: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 186/88a.

zorunlu meselelerde birbirlerini tayin ve temsil ederler. Bu birlikteliğe çocuklar da dâhil olduğunda maslahatların düzenlenmesi noktasında hizmetçiye ihtiyaç hâsıl olur. Bu şekilde oluşan birliktelikte hizmetçi ile işveren arası ilişki tabiî değil hâricî olmaktadır.[346] Müellif ahlâkla alakalı bir meseleyi hem şer'î hem de felsefî açıdan tavzih etme gayreti içerisindedir. Hizmetçinin de eklenmesiyle evdeki sayı çoğalmıştır (kesret). Bu durumda ayrılık ve dağılma olmaması için bu çoğunluğun vahdet etrafında toplanması gereği ortaya çıkar. Evdeki vahdeti sağlayacak olan kişi kesretin asıl unsuru ve merkezindeki kişi olan kocadır.[347] Bu kişinin düzeni sağlayabilmesi ancak fazilet sahibi güzel ahlâklı bir kimse olması ile mümkündür. Müellif bu ifadeleri ile fert ve aile ahlâkı arasında geçişliliğe dikkat çekmektedir

B. Aileyi Meydana Getiren Unsurlar

Müellif bu bilgilerden sonra evin tedbirinde yönetici için esas olan dört unsuru sırasıyla ele alır. Bunlar: Mal, zevce, çocuk ve hizmetçidir.[348]

1) Mal:

Müneccimbaşı malı; "insanların meylettiği, ihtiyaç zamanları için biriktirdiği ve insanoğlunun maslahatları için yaratılmış olan şey" olarak tarif eder. Tariften hem nakdî hem de aynî varlıkların mal olarak telakki edildiği anlaşılmaktadır. Müellif, bir arada yaşayan insanların karşılıklı yardımlaşmaları esnasında emeğin karşılığının da dengeli bir şekilde verilmesi gerektiğini belirterek bunun da ancak pek çok yerde altın ve gümüş olarak kullanılan para ile sağlanacağını belirtir. Bu sebeple hukemânın parayı "nâmûsu'l-âdil" olarak isimlendirdiğini ifade eder.[349] Tûsî parayı, "bazı malların saklanması ve taşınması zor olduğu için onlar yerine kullanılan şey" olarak açıklanır.[350] Müneccimbaşı ise, paranın daha çok emeğin karşılığı olması yönüne dikkat çeker. Burada müellifin malı, unsurlar içerisinde birinci sırada saymasının sebebinin, ailenin bir arada yaşayabilme imkânını sağlaması itibarıyla olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca ailedeki işbölümü de malın kazanılması, korunması ve harcanması aşamalarında belirgin hale gelmektedir.

Bununla irtibatlı olarak mal konusu şerhte, diğer ahlâk eserlerinde olduğu gibi, malın durumu; kazanılması, korunması, harcanması şeklinde üç açıdan ele alınır. Müellif, malın *kazanılmasını*, mal sahibinin eline geçmesi; *korunmasını*, ihtiyaç anında kullanılmak üzere

---

[346] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 187/88a.
[347] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 188/88b.
[348] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 189/89a. Bu sıralama da Tûsî'ye aittir. Kınalızâde'de mal konusu ayrı bir başlık olarak değil de eşler meselesi içerisinde babayı anlatırken ele alınmaktadır.
[349] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 186/88a.
[350] Tûsî, a.g.e, terc. 192.

harcanıncaya kadar mal sahibinin elinde kalması; *harcanmasını* da ihtiyacın elde edilmesi için sarf edilmesi olarak açıklar. Ardından bunları tek tek inceler:

a) Malın Kazanılması: Îcî malın kazanılmasının ticaret ve zanaat (الصناعة) yoluyla olacağını belirtir. Müneccimbaşı ise, bu ifadeleri daha temel bir tasnifle şerh ederek kendi sistemi içerisine yerleştirir. En temelde malın tahsilinin *kesbî* ya da *gayr-ı kesbî* iki yolla olacağını ifade eder. Gayr-ı kesbî olarak elde edilmesi *şer'î* ya da *gayr-ı şer'î* olur. Şer'î olan miras ya da atıyye/hediye yoluyla olur. Gayr-ı şer'î olan ise, zulüm, hırsızlık, üzerine mal geçirme gibi haram yollarla olur. Kesbî olan ise bilinen dört yolla olur: *ziraat, ticaret, zanaat ve çiftçilik*. Müellif; bazılarının çiftçiliği saymadığını, bazılarının ise ziraatı zanaate dâhil ettiğini belirtir.[351] Bazıları ifadesi ile Tûsî'nin tasnifine işaret etmektedir. Müellifin temelde tasnifleri Tûsî'ye dayanmakla birlikte şer'î ve gayr-ı şer'î tasnifi kendisine özgüdür. Tûsî'yi çoğu zaman isim vermeden kaynak olarak esas almakla birlikte tasnif ve tanımlarda yeri geldikçe kendisinin de tasarrufta bulunduğu görülmektedir. Örneğin burada ele aldığı bu bilgiler diğer müelliflerden farklı olarak çoğu zaman meseleye şer'î açıdan açıklık getirebilme gayreti nedeniyledir. Bu tür açıklamaları onun, döneminde insanların dinden uzaklaşması sorununa hem dînî hem de ahlâkî açıdan çözüm bulma gayretinin bir neticesi olabilir.

Müellif daha sonra ticaret, ziraat ve zanaat arasında karşılaştırma yapar. Ziraatın sürekliliğinin ticaretten daha fazla, kârının ise ticaretten daha az olduğunu belirtir. Bu ifadeler Tûsî'ye aittir. Îcî şârihlerinden Taşköprîzâde ise, bunların arasında en faydalı olanın, ziraat olduğunu belirtir.. [352] Ardından bu üç meslek grubu hakkında İmam Şâfi, Mâverdî ve hukemâdan alıntılar yaparak değerlendirmelerde bulunur.[353] Ayrıca müellif burada diğer eserlerden farklı olarak ticaret, kâr, zanaat, ziraatın tanımlarını da vererek ayrıntılı açıklamalarla meseleyi tafsilatlı hale getirir. Müellif her zamanki gibi meseleyi kavramsal olarak tahlil ettikten sonra açıklamaya geçer. Şayet yapmış olduğu açıklama bir yerden alıntı ise, eksik gördüğü yerlere bu tanımları kendisi ilave eder. Mantık ve dile dair müstakil eserler kaleme alan müellifimiz her konuyu açıklarken kelimenin hem lügat hem de ıstılâhî anlamlarını tek tek ele almayı her zaman usul edinmiştir. Hatta bazen mesele ile doğrudan alakası olmadığı halde irtibat kurduğu tâlî kavramları da gerekli gördüğünde tek tek ele alır. Onun bu analizci yaklaşımı da eseri diğer ahlâk eserleri ve şerhlerden daha hacimli kılmaktadır.

---

[351] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 190/89b; Tûsî, a.g.e, terc. 193.
[352] Taşköprîzâde, a.g.e, s. 49b.
[353] Ayrıntılı bilgi için bkz. **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 190/89b.

Müneccimbaşı yapılan karşılaştırmaların akabinde zanaatı diğerlerinden üstün bulduğunu belirtir. Bu tercihini, uhrevî güzellikleri elde etmeye vesile olması şeklinde açıklar. Bunun sebebini de kalbi, faziletleri elde etme gayretinden alıkoyan daha fazla mal biriktirme hırsından uzaklaştırarak kişiyi kibirden ve kendini beğenmekten alıkoyması şeklinde ifade eder.[354] Kendisi de o dönem Osmanlı toplumunda çuhacılıkla uğraşan müellifimiz, meseleyi kâr-zarar hesabının ötesinde, ahlâkî faziletleri elde etmeye vesile olması hasebiyle ele almaktadır.

Müellif malı kazanılırken adaleti ve mürüvveti gözetmek gerektiğini ifade eder. Burada adalet ve mürüvvet terimleri Îcî'ye aittir. Tûsî'de başka kavramlarla mesele dile getirilir. Müneccimbaşı burada Tûsî'deki kavramları aktarmaz. Îcî'nin ele aldığı kavramlar üzerinden meseleyi açıklar. Zaman zaman Îcî'nin metninde esas aldığı bu farklı kavramları takip etmesi de Müneccimbaşı'nı diğer ahlâk eserlerinden ayırır ve özgün kılar. Müellif, malı alırken ve kazanırken karşılıklı muamelelerde ve alışveriş esnasında adaletli olmanın şart olduğunu ifade eder. Kişiyi mahcup edici durumlara düşürecek, zulme sebep olacak şeylerden uzak durmak gerekmektedir. Yani tartıda eşitliğe ve dürüstlüğe özen göstermek, hile ve dolandırıcılıktan sakınmak gerekir. Müellif her zanaat dalında nefsi, şeytanın vesveselerine düşürecek; aklen şer'en ve örfen güzel fiiller yapmaya sevk edecek, hayret ve mürüvvetten uzaklaştıracak hileler mevcut olduğunu ifade eder.

Meseleyi açıklamak için diğer ahlâk eserlerinde olduğu gibi zanaatleri üç başlık altında ele alır: Üstün, orta ve düşük (hasis) zanaatler. Diğer ahlâk eserlerinde hatta risâlenin diğer iki şerhinde de bu sıralama esas alınmışken müellif düşük olanlardan başlar. Her zamanki usulüyle meseleyi fazilete ve ahlâkî olgunluğa ulaştıran üstün zanaatlerle bitirir.

Düşük zanaatin üç çeşidi mevcuttur:

a) Toplumun maslahatlarına aykırı düşen sihir, tekelcilik (ihtikar), eşkiyalık gibi zanaatlere müfsid zanaat (zenâatü'l-müfside) denir.

b) Nefsânî faziletleri elde etmeye mani olan mizah, şarkıcılık, kumar gibi zanaatler sefih kimselerin zannatleridir (zanaatü's-süfehâ).

c) Tabiî olarak nefret uyandıran hacamat, deri tabaklama işi gibi zanaatlere de zanaatü'r-rezâil adı verilir. Müellif düşük zannatler olarak meşhur olan bu üç zanaatten sonuncusunun bazı gündelik işlerde ihtiyaç duyulduğu için diğerlerinden farklı olarak güzel bir zanaat şeklinde de telakki edilebileceğini ifade eder.[355]

Şerefli (şerîf) zanaatler üç çeşit olarak ele alınır:

[354] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 191/90a.
[355] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 192/90b.

a) Vezirlerin ve benzer üst düzey kişilerin tavsiyeleri gibi isabetli düşünceye, doğru yönetime (hüsnü tedbir) dayanan zanaatlere san'atü'ül-ahrar (siyasetle alakalı zanaatlar) denilir.

b) Edebiyat, belağat, hattatlık, yıldızların ilmi, tıp ilmi ve seyyahlıkla alakalı olan zanaate san'atü'ül-üdebâ (ilimle alakalı zanaatlar) denilir.

c) Düşmanı def edebilme, onlarla mücadele edebilme gibi kahramanlıklarla alakalı olana ise, san'atü'ş-şüc'ân ve'l-mücâhidûn (askerlikle alakalı zanaatlar) denilir.

Müneccimbaşı, ticaret, ziraat, terzilik gibi zanaatlerin de bu iki grupta yer alan övülen ve yerilen zanaatlerin arasında yer aldığını ifade eder. Genel olarak Tûsî'deki sınıflama ve tanımları esas alan müellif, bu tasnifin ardından Tûsî'de yer alan Kınalızâde'nin de aynen tekrarladığı; bu meslek gruplarının birbirleri ile üstünlük yarışı içinde olmayıp, her birinin kendi alanında ilerlemesi ve olgunlaşması gerektiğine dair açıklamalara girmez. Bunun yerine her zamanki gibi meseleyi tasavvufî-felsefî değerlendirmelerle bitirir: "Varlık içerisindeki hayırlı-şerli, faydalı-zararlı, şerefli-hakir her şey varlığın üzerine bina edildiği en kâmil nizama dâhildir. Onda abes, eksiklik, hayırlı-şerli, şerefli-hakir gibi bir ayırım yoktur." Dolayısıyla zanaatlerin değerlerine göre değerlendirildiği bu tasnif bizim gibi mümkün varlıklar için söz konusudur. Bu durumun her türlü hükmünde ve maslahatında en güzel sanat sahibi olan Vâcibu'l-vücûd için elbette geçerli olmadığını belirterek bu hususta bazı âyetler ve "Arif bi'l-lâh, âriflerin üstadı, şeyh-i ekber" dediği İbn Arabî'den ve Mevlâna'dan özlü sözler aktarır. "Bu durum ancak basiret sahibi olanlar için zâhirdir" diyerek meseleyi bitirir.[356] Bu açıklamalar ve örnekler diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

b) Malın korunması: Malı korumak, harcanılanın kazanılandan daha az olmasıyla mümkündür. Ancak muhafaza, ne ev ahalisinin ve çocukların geçimleri, yiyecek, içecek giyecek gibi zarurî ihtiyaçların temini meselelerinde cimrilik boyutuna varmalı, ne de ifrata düşüp savurganlık boyutuna ulaşmalıdır. Burada da fazilet orta olandır. Bu genel açıklamaların ardından Müneccimbaşı, Tûsî'de yer aldığı gibi malın korunması için gerekli şartları maddeler halinde saymaz.[357] Kendine has üslûbuyla malın korunması gibi bir meseleyi metafizik bir zemine oturtmaya çalışır.

> "Bil ki; enfüsî dâhilî meselelerde ve âfâkî hâricî meselelerde irâdî tasarruf ve aklî tedbirin zarûrî gayri irâdî olan tabiî tedbirler ve hareketlere uygun olması gerekir. Çünkü basit ve mürekkep unsurî cisimlerde tabiat; sahih bir söze göre düzenlenmiş Rabbânî bir emirdir. Bu

[356] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 192/90b.
[357] Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. 195; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 10-12.

> düzeni sağlamak amacıyla süflî cisimler için Allah'ın emrinde olan müekkel melekler görevlendirilmiştir."[358]

Müellifin bu çabası eser boyunca hemen hemen her meselede görülmektedir. Fert ahlâkı meselesinde bunu nefis meselesi üzerinden yaparken, aile ahlâkında da aile ile kâinattaki düzen arasında bağlantı kurarak konuyu metafizik zemine taşımaya çalışır. Bu açıklamalar diğer ahlâk eserlerinde yer almamaktadır Benzer şekilde insan bedeninin tedbiri ile aileninki arasında bağlantı kurar. Bedenin büyüyüp gelişebilmesi için bedene giren gıdaların bedenden çıkandan fazla olması gerektiğini, tersi olursa bedenin inhitat yaşayacağını, eşit olursa büyümenin duracağını belirtir. Bedenin aynı zamanda faydalı olan gıdaları kan veyahut diğer karışımlar haline dönüştürerek vücutta biriktirerek bunları hastalık gibi, vücuda faydalı gıdaların alınamadığı dönemlerde kullandığını ifade eder. Evde de aynı şekilde gerekli durumlarda kullanılmak üzere bir miktar malın muhafazası gerekmektedir.[359] Müellif bedendeki bu tedbiri örnek göstererek kişinin malın muhafazasında cimrilik ve savurganlıktan uzak durması gerektiğini belirtir. Bu karşılaştırma da diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Mal sahibi aynı zamanda ihtiyaten malı; para, alınıp-satılacak şeyler ve gayr-ı menkul olarak bölüp korumalıdır. Malın bu şekilde taksim edilmesi, her hangi birinin başına bir afet geldiğinde diğerlerine zarar gelmemesi açısından gereklidir.[360] Yine benzer şekilde kâinattaki düzene işaret ederek; Allah Teâlâ'nın bu maksatla yeryüzünde insanın gıdasını temin edebileceği bitki ve hayvan gibi pek çok çeşit yarattığına, bunlardan biri telef olduğunda diğeri ile insanın geçimini sağladığına işaret eder. Akıllı her insanın ev idaresi meselesinde Sâni-i Hakîm'in kemâl-i hikmetini tefekkür edip fiillerinde ve tedbirinde ona benzemeye gayret etmesi gerektiğini belirtir. Evin tedbiri meselesi sürekli metafizik ve ontolojik bir zemine oturtulmaktadır. Bu üslup ve ifadeler de Müneccimbaşı'na hastır.

c) Malın harcanması: Harcamalar dört grupta ele alınır:

c.1) Allah yolunda olan harcamalar: Allah yolunda yapılan zekât, sadaka, adak gibi harcamalar sevaba nâil olmak maksadıyla yapılır. Müellif, bu harcamalar yapılırken kişinin dikkat etmesi gereken bazı hususlara işaret eder: Bu tür harcamalarda infak edilen kişiyi minnet altında bırakıp sıkıntı çektirmekten sakınmak gerekir.[361] Ayrıca infakta nefsi adına insanlar içinde gösteriş yapmaktan kaçınılmalıdır. Allah rızası için yapılan bir işte dünyevî

---

[358] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 193/91a.
[359] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 193/91a.
[360] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 194/91b.
[361] Bu hususta Müneccimbaşı'nın örnek olarak ele aldığı âyet Taşköprîzâde'de de geçmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu durum Müneccimbaşı'nın bu şerhi gördüğüne işaret eder niteliktedir: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 50a.

menfaatler ummak amelin zâil olmasına sebep olur. Bu hususta Hz. Peygamber'in sadaka verirken sağ elinin verdiğini sol elinin görmemesi şeklindeki hadisine işaret edilmiştir.[362] Müellif âyetlerden örneklerle meseleyi daha da genişletir. Bu kısımda ele alınan Allah rızası için yapılan harcamalarda dikkat edilmesi gereken hususlar Tûsî kaynaklıdır. Kınalızâde'de meseleyi malın harcanması konusunun başında genel olarak harcamalarda dikkat edilmesi gereken hususlar şeklinde ayrı bir başlıkla ele alınır.[363] Müneccimbaşı'nın bu tercihi temelde şerh ettiği metne dayanır.

c.2) Mürüvvet için yapılan harcamalar: Müellif mürüvveti; şeriatın, aklın ve örfün methettiği güzel fiillerin nefisten sadır olmasını sağlayan bir kuvve olarak açıklar. Mecazî olarak ise mürüvvetin, kâmil insanlık manasına geldiğini ifade eder.[364] Münecimbaşı'na has olan bu kavramsal açıklamalar diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Farklı kavramlar geçtiğinde onların lugavî, ıstılâhî hatta tasavvufî ve felsefî anlamlarını beyan ettikten sonra buna dayalı olarak meseleyi ele almak müellifin en önemli usulüdür. Mürüvvet için yapılan harcamalar da insanın bu fazileti elde etmesini sağlayan harcamalardır. Müellif bu türden harcamaların kişinin gösterişten uzak, dışarıdan herhangi bir sevkedici güç olmaksızın tabiî-cibillî olarak kerem sahibi olmasını sağladığını ifade eder. Bu harcamaları yaparken acele etmeli, gizliliğe önem vermeli, verdiğini az bulmalı, sürekli vermeli ve sadaka verdiği kişiyi iyi seçmelidir. [365]

c.3) Zorunlu harcamalar: Ahmak bir kimseden ya da zâlim ve cebbâr birinden gelecek olan zararı bertaraf etmek; bir menfaat elde etmek için malını sarf etmek ve hediye vermek için yapılan harcamalar şeklinde açıklanır. Önemli bir işin yahut bir maslahatın görülmesi için kadıya, hâkime, yöneticilere verilen rüşvet de bu türden harcamalardandır. Müellif böyle bir harcamanın veren kişiye haram olduğunu ancak şerefini, malını, eşini korumak gibi zarûrî durumlarda söz konusu olursa bir beis olmadığını ifade eder. Şer'î olarak muhafazası gerekli olan canı, malı, dini, aklı koruma hususlarında da durum aynıdır. Zorunlu olan harcamalar vacip olanla sınırlanmalıdır. İtidal ölçüsü bu şekilde belirlenmiş olmaktadır.[366] Buraya kadar yapılan açıklamalar Tûsî'de de geçmektedir. Müellif "zorunlu" kelimesinin felsefî anlamda cevaz ve imkânın zıddı olan vücûb manasına gelmediğini ifade eder. Burada "kişiyi kendi ihtiyarı olmadan bir işi yapmaya mecbur bırakan zarurî durumlar" şeklindeki örfî mananın kastedildiğini belirtir. Burada zarûrî hallerin kişinin durumuna göre değişebileceği hususunda

---

[362] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 196/91b.
[363] Tûsî, a.g.e, terc. s. 196; Kınalızâde, c.II, s. 12.
[364] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 197/93a.
[365] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 197/93a.
[366] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 198/93b.

ayrıntılı açıklamalar yapar.[367] Bu şekilde felsefî, örfî anlam ayrımı yaparak meseleye açıklık getirmek diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Bu tür tashihlerde bulunmak Müneccimbaşı'na has bir usûldür.

c.4) İhtiyaçlar için yapılan harcamalar: İnsanın kendisi, ailesi, çocukları ve hizmetçileri için yaptığı yiyecek, giyecek türünden zarurî harcamalardır. Diğer ahlâk eserlerinde bu kısım ayrı bir başlık olarak ele alınmayıp, üçüncü madde altında bulunur.[368] Tasnifteki bu tasarrufta Müneccimbaşı'nın kaynağı olan şerh ettiği metindir. Aile için yapılan bu harcamalarda mümkün mertebe orta yolu tutmalı, eğer olmuyorsa, mecbur kalınırsa fazla harcamaya gidilmelidir. Ancak cimrilikten ve tefritten her zaman uzak durmak gerekir. Her ikisi de rezilet olmakla birlikte gerektiğinde fazla harcama cimrilikten daha iyi, ehven-i şerdir. Çünkü cimrilik geçici dünya malına bağlanmaya sebep olmaktadır. Ailenin temel ihtiyaçları konusunda cimrilik yapmak, ülfeti yok eder ve düzenin bozulmasına sebep olur.[369]

Mal meselesini müellif ailenin tedbirine zemin oluşturması açısından ele alıp değerlendirmiştir. Malın kazanılması, korunması, harcanması aşamalarında her zaman itidal ölçünün gözetilmesi tavsiye edilmiştir. Bu hususta hem kainattaki hem de insan bedenindeki tasarrufun mükemmelliğine işaret edilerek mesele metafizik alanla irtibatlı olarak ele alınmıştır. Bu usul Müneccimbaşı'na özgüdür.

2) Eşler:

Evliliğin temel amacı malın korunması ve neslin devamı olarak belirlenmişti. Buna istinâden Müneccimbaşı malın muhafazası meselesini, evin unsurları içerisinde ilk sırada ele alarak evi meydana getiren maddi unsurların tedbirini açıklamıştır. Ardından evi meydana getiren en temel unsurlar olan anne ve babaya geçilmiştir. Müellif, zevc kelimesinin karı-koca için müşterek kullanıldığını burada da "zevcân" derken karı-kocanın kastedildiğini ifade eder. Evin sahibi ve tedbiri noktasında birlikte hareket ettikleri için karı-kocanın aynı başlık altında ele alındığını belirtir. Müneccimbaşı, eşlerin evlilikte birlikteliği, şehvet için değil, küllî nizamı sağlayacak olan neslin devamı için talep etmeleri gerektiğini ifade eder. İnsanın böyle bir maksadının olması, onun aklını kullanarak hareket etmesini, sırf şehevî arzularla hayvanlara benzememesini sağlar.[370] Ardından Müneccimbaşı evlenilecek olan kadının nitelikleri konusuna geçer. Kınalızâde'de yer alan neslin devamı yoluyla âlemdeki düzenin

---

[367] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 199/93b.
[368] Tûsî, a.g.e, terc. s. 197; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 16.
[369] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 200/94a.
[370] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 201/94b.

nasıl ihsas edildiğine dair açıklamaları bu eserlerde yer almaz.[371] Müneccimbaşı sadece insanın evlilik gayesini açıklarken "küllî nizamı sağlayacak olan neslin devamı için" ifadelerini kullanarak birkaç cümle ile meseleyi ifade edip geçer. Buraya kadar Kınalızâde'den istifade ettiğine dair herhangi bir ize rastlamadığımız Müneccimbaşı'nın sadece buradaki ifadelerinden yola çıkarak bunu yapmış olabileceğini söylemenin isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Zira bunlar genel ifadelerdir ve müellifin her fırsatta meseleyi ontolojik ve metafizik açıdan temellendirme gayreti de aşikârdır.

Ailede düzenin sağlanması en temelde belirlenen amaçla bir araya gelen karı-kocanın karşılıklı sorumluluklarını yerine getirmeleri ile mümkün olacaktır. Bunu açıklamak maksadıyla müellif "eşler" başlığı altında karı-kocanın birbirlerine karşı sorumluluklarını işlemektedir.

Ailede kadının en temel görevi neslin devamını sağlamaktır. Evin tedbirinde yönetici olan kocadır, kadın ise onun yardımcısıdır. Ancak kadına kocası olmadığında evin tedbiri noktasında eşine vekâlet etme görevi de verilmektedir.[372] Müellif bundan sonra evlenilecek olan kadının niteliklerini saymaya geçer. Akıl, iffet ve hayâ sahibi olmak evin hanımında bulunması gereken en temel sıfatlardır. Bir hanımın evin düzenini idame ettirebilmesi için öncelikle aklıyla nefsine hâkim olması gerekmektedir. İffet ve hayâ sahibi olmak ise nefsi, şeriatın ve aklın hilafına olan haramdan ve çirkin işlerden uzak tutar. Bu da evdeki düzenin muhafazası için son derece önemlidir. Burada müellif akıllı olmanın aslında hayâ ve iffeti de içine aldığını belirtir.[373] Daha sonra bu özellikler üzerinden dönemine dair değerlendirmeler yaparak o dönemdeki pek çok hanımın akıllı oldukları halde sâlim aklın gerektirdiğinden uzak bir hayat yaşadığını ifade eder. Müellif burada toplumu oluşturan ailedeki en temel unsur olan kadınlar üzerinden yaşadığı dönemdeki ahlâkî çöküntüye işaret etmektedir. Şerhin yazılış amacı bu bozulmanın önüne geçmek için gerekli ahlâkî meseleleri açıklamak olduğu için her fırsatta müellif buna işaret etmektedir.

Bu üç temel niteliklerle alakalı diğer özellikleri müellif sırayla sayar: Feraset, kiyaset (الكياسة), fetanet (الفطانة), evin düzenini güzel bir şekilde sağlayabilme kabiliyeti (حسن تدبير المنزل), ev ahalisi arasında dirlik düzeni sağlama yeteneği (وتنظيم أحوال أهله) akılla alakalı; nezaket (رقة القلب), az konuşmak (قصر اللسان), eşine güzellikle itaat, kendini onun hizmetine ve rızasını kazanmaya adamak iffetle; tesettür, hoşgörülü olmak, ahlâksız ve çirkin şeylere meyletmekten uzak durmak hayâ ile alakalı niteliklerdir. Bu üç temel sıfattan sonra bir

[371] Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 18-19.
[372] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 201/94b.
[373] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 202/95a.

hanımda asalet, zenginlik ve güzellik de varsa bunun ayrıca bir üstünlük ve tercih sebebi olduğunu ifade eder. Ancak bu sıfatların aslî olanlarla birlikte bulunmaması durumunda o hanımın, kocasını otoritesi altına alarak evin düzenini bozacağını ifade eder. Şöyle ki, güzel olan hanımın aklî melekeleri zayıf olacağı için bu durum şehevî arzuların akla üstün gelmesine ve o kişinin çirkin işlere meyletmesine, ayrıca kocası üzerinde otorite kurarak düzeni bozmasına sebep olur. Burada müellif Hz. Ali'nin bu duruma işaret eden bir sözünü kaydeder. Aynı şekilde zenginlik de, hanımın evin tedbirini ele geçirmesine sebep olacağı için sakınılması gereken bir durumdur.[374] Müneccimbaşı'nın bu kısımda birinci kaynağı Tûsî'dir. Müneccimbaşı Tûsî'de yer alan bilgileri farklı örneklerle zenginleştirerek daha sistematik hale getirmiştir. Bununla birlikte Tûsî' de yer alan evlenilecek olan hanımın hür, bakire ve doğurgan olması hususundaki açıklamalarına değinmez.[375]

Bu bölümde ele alınan, evlenilecek olan hanımda bulunması gereken özelliklerden en belirgin olanları; akıl, iffet ve dindarlıktır. Eğer yoksa zengin ve güzel hanımlardan uzak durmak gerekir. Zira bu iki özellik, temel sıfatlar olmadığı takdirde hanımın evin tedbiri işine karışıp düzeni bozmasına neden olur. Bu şerhte evlenilecek olan hanımda olması gereken nitelikler ayrıntılı olarak ele alınmakla birlikte, evlenilecek olan erkekte bulunması gereken özellikler hakkında düzenli bir bilgi neredeyse yok gibidir. Bu durum bütün ahlâk eserlerinde aynıdır.

a) Erkeğin karısına karşı sorumlulukları

a.1) Erkek kusurlarını gizleyip faziletli davranışlar ortaya koyarak ve nefret duygusu uyandıracak şekilde sert davranmayıp gerektiğinde müsamaha göstererek hanımında heybet duygusu uyandırmalıdır. Eğer erkek hanımında heybet uyandırmazsa, hanımı onu otoritesi altına almaya çalışır, bu da ailede düzenin bozulmasına sebep olur. Aşırı derece sertlik de düzen için gerekli olan muhabbet ve ülfeti ortadan kaldırır. Bu sebeple nezaket ve letafetle heybet duygusu tesis edilmelidir.

a.2) Oruç, namaz, akaid meselelerinden bilinmesi zorunlu olan dini yükümlülükler ile adâb-ı muaşeret gibi dünyevî meseleleri nezaketle hanımına öğretmelidir. Müneccimbaşı metnin bazı nüshalarında "وتربيتها" kelimesinin yerine; "وترحيبها", "بتكريمها" ibarelerinin yer aldığını, bunların anlam yönünden uygun olmaması sebebiyle nâsihin hatası olduğunu düşündüğünü ifade eder.[376] Risâlenin bizim incelediğimiz nüshalarında bu ibarelere

[374] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 202-203-2004/95a-b, 96a.
[375] Krş. için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s. 199-206.
[376] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 205/96b.

rastlanmamakla birlikte, müellifin şerhi yazarken farklı nüshalara müracaat ettiğini göstermesi açısından bu ifadeler önemlidir.

a.3) Ev işleri ve ev halkının durumu ile ilgili cüz'î meselelerde hanımıyla istişare etmelidir. Bunun dışındaki küllî meselelerde istişare uygun görülmemektedir. Bu istişarenin amacı hanımına bu işlerde güvendiğini, itimad ettiğini göstererek gönlünü hoş tutmaktır. Ancak hanımlar çoğu zaman evhamlarının tesirinde kaldıklarından akıllarının zayıf olması sebebiyle doğru düşünemezler. Bu sebeple isabet etmedikleri durumlarda onların görüşlerinin hilafına hareket etmek uygundur. Müellif bu bilgileri serdettikten sonra bazı erkeklerin mahsusâta olan ülfetinden dolayı vehimle hareket ettiğini, akıl yönünden hanımlardan daha zayıf olduklarını, böyle erkeklerin akıllı hanımları varsa istişarede ona tabi olmalarının uygun olacağını ifade eder. İstişarenin her zaman daha sağlıklı neticeler vereceğini belirtir.[377] Diğer ahlâk eserlerinde "akıllı hanımlar" şeklinde bir ayırım ve açıklama yer almamaktadır.

a.4) Ona güvendiğinden hanımın emin olması, evin işlerini itinayla yapması için evin yönetimini tam bir serbestlik vererek ona bırakmalıdır.

a.5) Hanımının akrabalarına hürmetle ve ikramla davranmalıdır. Bu durum eşiyle arasındaki ülfeti artırır.

a.6) Eşinde kıskançlık duygusunun oluşmasına engel olmalıdır. Çünkü bu duygu cehaletten ve akıl noksanlığından kaynaklanır ve kişiyi çirkin işler yapmaya sevk eder. Müellif, bu kısımda tek eşle evliliği uygun gördüğünü belirterek; evde kocanın konumunun bedendeki kalp gibi olduğunu, bir tek kalbin ancak bir bedeni tedbir edebileceği gibi bir erkeğin de ancak bir aileyi tedbir edebileceğini ifade ederek tek eşle evliliği tavsiye eder.

a.7) Onun malayani ile meşgul olmasına engel olmak için zihnini ev işleriyle meşgul etmelidir. Zira hanım evin tertibi için gerekli ve önemli olan işlerle meşgul olmazsa gereksiz bir takım hususlarla meşgul olur.[378]

Erkeğin hanımına karşı vazifeleri sayıldıktan sonra, evlilikte hanımlarla muamelede sakınılması gereken durumlara dikkat çekilmiştir:

a) Erkek hanımına aşırı sevgi beslemekten kaçınmalı, eğer onu çok seviyorsa bunu gizlemelidir. Müneccimbaşı, bu kısımda meseleyi kelâmî açıdan değerlendirmeye geçer. Müellif, ifrat derecesindeki aşkın gizlenmesi hususundaki emrin caiz olup olamayacağı meselesinde; üç mezhep imamının "teklifin mümtenî olduğu durumlar"la ilgili görüşlerini serdederek ele alır. Burada Müneccimbaşı, musannifin (Îcî) metnindeki ifadelerinden yola çıkarak Eş'arî'ye tabi olduğunu, bu sebeple ifrat derecesindeki aşkın gizlenmesinin teklif

[377] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 206/97a.
[378] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 207/97a.

edilebileceği görüşünde olduğunu belirtir. Maturîdî ise, bu durumda olanlarda görüldüğü üzere, bu aşkın başlangıcı ihtiyarî olsa da neticesi ıztırarî olması sebebiyle bunu caiz görmez.[379] Müneccimbaşı kendi görüşünü açıkça zikretmese de ifadelerinden yola çıkarak Maturîdî'nin görüşünü benimsediğini düşünmekteyiz.

b) "Sırlarını hanımına açmamalıdır." Bu kısmı açıklamaya başlamadan önce müellif, cümlenin inşaî mi ihbarî mi olduğu hakkında ayrıntılı açıklamalar yapar. Ardından meseleyi ontolojik bir zemine oturtmaya çalışır. Kadınların mizaçlarındaki rutubetin fazla olması sebebiyle bir şeyi kolay kabul ya da terk ettiklerini belirtir. Bu kötü (liâm) tabiatlarından dolayı kadınlar kendilerine tevdi edilen şeyi muhafaza edemez, ifşâ ederler. Bu sebeple sırları onlara tevdî etmek doğru değildir.[380] Meselenin bu şekilde hem lugavî hem de felsefî açıdan ele alınıp açıklanması diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Yine aynı sebeplerle küllî nazarî konularda onunla istişarede bulunmak doğru değildir. İnsanın küllî nazarî konularda istişareye ihtiyacı vardır. Ancak yapılan istişarede iknâî, burhânî, istikrâî deliller getirilerek doğru neticeye varılır. İstişare için bunu yapabilecek ve aklına güvenilebilecek kişilere ihtiyaç vardır. Ancak kadınlar daha önce de ifade edildiği üzere his, hayal ve vehimleriyle hareket ettikleri için bunu yapamazlar. Akılları bilmeleke akıl seviyesindedir. Onlarla ancak ev işleri ve evin düzeni ile ilgili cüz'î meselelerde istişare uygundur. Çünkü bu meselelerde delile ihtiyaç yoktur.[381]

c) Malının miktarını hanımından gizlemelidir. Hanımlar çabuk sinirlenip, öfke anında intikam almak için sırları ifşâ edebilir. Hem bu sebeple hem de malın miktarını bildiğinde onu yerli yersiz harcaması endişesinden dolayı bu tür bilgileri gizlemek gerekir.[382]

d) Koca hanımını sefih eğlencelerden ve faydasız işlerle uğraşan insanlardan uzak tutmalıdır. Hanımlar tabiatları itibarıyla eğlenceye düşkündürler. Bu tür eğlence yerleri ve buralardaki insanlar hanımları şehvete ve günaha sevk eder. Dolayısıyla buna engel olmak gerekir. Müellif Hz. Peygamber'in bu husustaki bir hadisini nakledip yorumlayarak meseleye açıklık getirmeye çalışır.[383]

b) Kadının kocasına karşı sorumlulukları

Kocanın hanımına karşı sorumlulukları başlığı altında ele aldığımız hususlar, onun "evin yöneticisi olarak hanımını tedbir ederken gözetmesi gereken durumlar"ı açıklamaktaydı. Bu kısımda ise, Tûsî'nin ifadesiyle "hanımın kocasının rızasını kazanmak ve

---

[379] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 207/97b.
[380] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 208/98a.
[381] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 209/98b.
[382] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 210/98b.
[383] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 211/99a.

onun gözünde kıymet sahibi olmak"[384] için yerine getirmesi gereken yükümlülükler ele alınmaktadır. Tûsî'de çok kısa başlıklar halinde ele alınan meseleyi müellifimiz ayrıntılı olarak incelemiştir.

b.1) Kadının vazifelerinden ilki iffetli olmaktır. Bütün sevgisini eşine hasretmek, bakışlarını dahi onun dışındakilerden uzak tutmaktır. Bu bir hanımın akıllıca hareket ettiğinin ve fazilet sahibi olduğunun en büyük göstergesidir.

b.2) Eşinin hususî ihtiyaçlarını karşılamak için bütün gücüyle gayret etmektir: Ev ahalisi arasında ülfet ve muhabbeti artırmak amacıyla eşinin ve evin hizmeti için gerekli olan vazifelerini yerine getirmek için bütün gücüyle gayret etmelidir. Aksi takdirde eşiyle arasına soğukluk girer, muhabbeti azalır.

b.3) Eşinden korku duyması gerekir. Eşi hanımının kalbinde heybet duygusu uyandırmalıdır. Bu kocasına ikram ve hürmetle davranması için gereklidir. Ancak bu korku nefrete sebep olmayıp muhabbet ve ülfet çerçevesinde olmalıdır.

b.4) Eşine (özel meselelerde de) hizmet etmek: Eşinin hanımına rağbet etmesi ve ondan razı olması için hanımın süslenmesi ve güzel kokular sürüp temiz elbiseler giymesidir.[385]

b.5) Kocasını azarlamaktan kaçınmaktır. Bunu çokça yapmak eşler arasında kötü muameleye neden olur, muhabbeti ve ülfeti azaltır, ayrılığa sebep olur. Nezaketle muamele ise, fazilet sahibi olmaya götürür. Dolayısıyla hanımlara yakışan da eşine güzel davranmaktır. Müellif, Tûsî'de yer alan Arap hukemâsı tarafından zikredilen, sakınılması gereken beş çeşit kadın sınıfını zikreder. Ancak Tûsî ve Devvânî'de uzun uzun ele alınan ideal kadının özellikleri meselesine hiç değinmez.[386] Müellifin bu bölümdeki açıklamaları XVII. yüzyılda kadına bakışın ne seviyede olduğu, Osmanlı toplumunda o dönemde kadının konumu hakkında ipuçları da vermektedir.

3) Hizmetçiler:

Hizmetçiler konusu Tûsî'de çocuklardan sonra ele alınır. Onu takip eden Kınalızâde'de de böyledir. Ancak Müneccimbaşı, Îcî'nin şerhindeki sistemi esas alarak meseleyi üçüncü sırada ele almıştır. Anne ve babanın yetişemediği yerde devreye giren

---

384 Tûsî, a.g.e, terc. s. 203.
385 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 212/99b.
386 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 213/100a; Tûsî, a.g.e, terc. s. 203-204; Devvânî, a.g.e, s. 205-206. Bu kısımda Taşköprîzâde, kadının kocasına karşı sorumlulukları hususunda yedi madde daha sayar. Bu açıklamaları da Îcî'nin metnini esas alarak yapmaktadır. Ancak bizim baktığımız nüshalarda, ayrıca Kirmânî'nin şerhinde de, bu maddeler yer almamaktadır: Taşköprîzâde, a.g.e, s. 54 a-b.

hizmetçilerin ailenin fertlerinden biri olarak ele alınması ilk defa Tûsî'de görülür.[387] Hizmetçiler için risalede hıdem (الخدم) kelimesi kullanılır. Müellif her zamanki usulüyle önce kelimenin tekilini, kökenini, ne tür bir kelime olduğunu tek tek açıklar. Ardından hizmetçilerin ev içindeki konumunu açıklamaya geçer. Diğer ahlâk eserlerinde de ifade edildiği üzere hizmetçilerin ailede bedendeki organlar gibi olduklarını, nasıl ki beden organları olmadığında âtıl hale gelirse, evin de öyle olduğunu ifade eder. Ev ahalisinin rahatı, ev sahibinin saygınlığı, cismânî meselelerle uğraşmaktan kurtulup nefsânî kemâlatı elde etmekle meşgul olabilmesi ancak hizmetçilerin varlığı ile mümkündür. Müellif bunun için Allah'a şükredilmesi gerektiğini ifade eder.[388]

a) Hizmetçi çalıştırırken dikkat edilmesi gereken hususlar:

Bu kısımda evin reisinin hizmetçileri çalıştırırken nelere dikkat etmesi gerektiği maddeler halinde tespit edilmiştir:

a.1) Ev sahibi öncelikle hizmetçilerin durumlarını toplu olarak gözlemleyerek onları ıslaha çalışmalıdır. Kesreti telif ve tanzim edebilmek ancak vahdaniyet kisvesine büründürmekle mümkündür. Toplu olarak gözden geçirildikten sonra haksızlık ve zulüm olmaması için her birine tek tek durumlarına göre muamele etmek gerekir.[389]

a.2) Evin sahibi hizmetçilerin ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Onun, hizmetçilerin Allah'ın emaneti olduğunu unutmaması, aralarında eşitliği gözetmesi, yiyecek, giyecek gibi temel ihtiyaçlarını kendi ailesini, çocuklarını nasıl gözetiyorsa aynı şekilde karşılaması gerekmektedir. Müellif Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadislerinden örnekler verir.[390]

a.3) Durumlarını bilmeli; onlara iyi davranırken zaafa düşmemeli, sert davranırken de zulmetmemeli ve cezalandırmada aşırıya gitmemelidir. Onların Allah'ın emaneti olduğunu unutmayıp itidalle yaklaşmalı, onları havf ve reca arasında dengeli bir zeminde tutmalıdır. Nitekim Allah'ın mevcudata muamelesi de bu şekildedir. Aynı şekilde onların genel hallerine, hareketlerine, zekâ seviyelerine, zâhirî özelliklerinden yola çıkarak bâtınî özelliklerine dikkat ederek görev vermelidir. Bu kısımda müellif insanları zekâ seviyelerine göre sınıflandırıp değerlendirmelerde bulunmuştur.[391] Müellif burada da genel usûlü gereğince meseleyi ontolojik bir zeminde açıklamaya gayret etmektedir.

---

[387] Köleleri ailenin bir parçası sayan anlayış en temelde, köleliğin doğuştan olduğunu ifade ederek onu meşrû gören ve Aristo'ya dayanır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi**, Muammer Sencer(terc.), İstanbul, 1994, c. I, s. 305; Aristotales, **Politika**, terc., s. 8.
[388] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 214/100b.
[389] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 214/100b.
[390] Burada zikredilen örnekler Taşköprîzâde'nin eserinde de yer almaktadır:Taşköprîzâde, a.g.e, s. 56a.
[391] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 216/101b.

a.4) Her birisi için kabiliyetlerine göre bir iş belirlemek gerekir. Şâyet seçilen işte başarısız olurlarsa daha hafif bir işe sevk etmek gerekmektedir. Kusurları görüldüğünde ilk önce müsamaha ile davranmak, hata devam ederse tenbih ve tehdid etmek, bu da fayda vermezse yapılan hataya uygun ceza vermek gerekir. Ancak caza vermede aceleci davranmak doğru değildir. Her zaman muhabbetle yapılan iş zorla yapılandan daha verimlidir. Hizmetçi efendisine muhabbetle bağlı olursa, tıpkı vücudun uzuvlarının bedenden ayrılınca hayatiyetiyetini kaybetmesi gibi, efendisinden ayrıldığında helak olacağını düşünür ve bunun olmaması için bütün gayretiyle çalışır.[392]

a.5) Onları güçlerinin üzerinde bir işle yükümlü tutmamalıdır. Nasıl ki Allah kullarını gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutmuyorsa işverenin de buna dikkat etmesi gerekir.

b) Hizmetçilik ve Kölelik

Müellif diğer ahlâk eserlerinde de kabul edildiği üzere kölenin, hizmetçiden daha elverişli olduğunu belirtir. Bu iddiaya kölenin efendisine itaati, bağlılığı, emirleri yerine getirme isteğinin hür olanlara göre daha fazla olmasını sebep olarak gösterir. Müellif kölenin, suret itibariyle köle, sîret itibariyle hür olduğunu, onun da akledebilme melekesinin bulunduğunu ifade eder.[393]

Müellif (hizmetçilerin de aynı sınıflamaya tâbî tutulabileceğini ifade ederek) kölelerin üç sınıf olduğunu belirtir: Birincisi; önemli ve özel işlerden sorumlu olanlardır. Bunlar ruhen hizmetçi, tab'en hürdür. Bu kişiler, sureti güzel, sireti makbul, akıl, iffet ve istikamet sahibi kişilerdir. Bu kişiler insanın; evin tedbirinde, ahalinin durumları hakkında bilgi sahibi olmada yardımcısı olan *aklı* gibidir. Bu kısım içlerinde en şerefli olanlarındır ve işveren onların kıymetini bilinmeli, kendi çocuğu gibi terbiyesi ve talimiyle ilgilenmelidir. İkinci kısım ise, evin alışveriş ve benzeri mühim işlerinden sorumlu olan kişilerdir. Onların da iyiyi kötüyü birbirinden ayırt edebilecek derecede akıllı olmaları ve aynı zamanda bünyelerinin de sağlıklı olması gerekmektedir. Bu kişiler insan vücudunda iyi olanı alıp kötü olanı berteraf eden *eller* mesabesindedir. Onlar alışveriş gibi maddi şeylerle ilgilendikleri için onlara, şehevî şeylerin kölesi de denilmektedir. Üçüncü kısım ise, meşakkatli işlerde çalışan kişilerdir. Bu kişilerin bedeninin güçlü olması gerekir, ancak iyiyle kötüyü temyiz edebilecek derecede zeki olması beklenmez. Böyle kişilere hür bile olsa tabiatı itibarıyla köle denilir. İnsanda vücudun yükünü taşıyan *ayak* mesabesindedirler.[394]

---

392 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 217/101b.
393 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 218/102a.
394 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 218/102b. Bu tasnif Tûsî'de farklı ifadelerle daha kısa bir şekilde ele alınır: Tûsî, a.g.e, terc. s. 230.

Kendisi de bir devlet adamı olan müellifimiz köleler hatta hizmetçiler konusunda meseleye işveren olarak bakmakta ve ona göre değerlendirmeler yapmaktadır. Şükredilmesi gereken bu konum işveren için söz konusu olmaktadır. Hizmetçi için nefsânî kemâlâtı elde etmenin nasıl olacağı hususu muallaktadır. İşveren ya da hizmetçi olmak, kemâlâtı elde etme noktasında başlı başına bir üstünlük sebebi değildir. Ancak hem konunun genel akışı içerisinde hem de hizmetçileri tasnif ederken yapılan açıklamalarda bu bakış sezilmektedir. Konunun başında da zikrettiğimiz gibi bu gerilimin en temelde Aristocu düşünceye dayanan köle anlayışı ile İslâmî düşünce arasındaki farklılıktan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu bakış açısı müellife has olmayıp, bütün ahlâk eserlerinde benzer açıklama ve tasnifler mevcuttur. Ancak, aynı zamanda Mevlevî dedesi olan Müneccimbaşı'nın bu hususta seleflerinden farklı herhangi bir açıklamasının olmaması ilginçtir.

c) Hizmetçi Seçiminde Dikkat Edilmesi Gereken Milletlere Ait Farklı Karakterler

Müellif hizmetçilerin seçiminde önemli olduğu fikrine binaen farklı milletlerin iyi ve kötü hasletlerini önceki kitaplarda geçen bilgiler ışığında açıklayacağını ifade eder. Burada"önceki kitaplar" ifadesi ile kasdettiği kaynaklar Tûsî ve Devvânî'dir.[395] Ele alınan milletler ve özellikleri Tûsî'de yer alan bilgilerin hemen hemen aynısıdır.[396] Müneccimbaşı'nın Kınalızâde'deki bu bilgileri gördüğüne dair herhangi bir ize rastlamadık. Bu milletlerin övülen ve yerilen özellikleri sıra ile şöyledir: *Araplar* belagat ve fasahatleriyle övülür, sert mizaçlı ve şehvete düşkün olmalarıyla yerilirler. *Habeşliler* vefa ve kararlılıkları ile övülür, kibir ve ihmalkârlıkları sebebiyle yerilirler. *Acemler* akıllı olmaları ve başarılı siyasetleri ile meşhur; hilekârlık, hırs ve nifak özellikleri ile yerilirler. *Rumlar* sadakat ve vefa ile meşhur, cimrilikleri ile yerilirler. *Hintliler* sezgilerinin güçlü olması ve çabuk hareket etmeleri ile övülür; kibir ve cimrilikleri ile yerilirler. *Türkler* yiğitlik, güzel görünüşleri ile meşhur; vefasızlık, merhametsizlik, sadakatsizlik özellikleriyle yerilirler.[397] Müellif, insanların bu özelliklerin hizmetçi seçiminde dikkat edilmesi gereken önemli hususlar olduğunu belirtir.

4) Çocuklar:

1) Anne-babanın çocuklarına karşı görevleri

Risâlede ebeveynin çocuklarına karşı vazifeleri doğumdan hemen sonra başlatılıp ergenlik ve gençlik dönemlerine kadar aşamalar halinde maddelerle ele alınır:

---

[395] Tûsî, a.g.e, terc. s. 230; Devvânî, a.g.e, s. 227-228.
[396] Bu meseleyi Kınalızâde farklı milletleri de ele alarak oldukça teferruatlı bir biçimde açıklar: Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 58-65.
[397] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 220/103a.

a) Ebeveynin doğumdan hemen sonraki ilk vazifesi, çocuğuna güzel isim koymaktır. Müellif güzel isimle neyin kastedildiğini ve bunun çocuğa nasıl etki edeceğini açıklar. Böyle bir açıklama diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Güzel isim koymaktan maksadın ya peygamber veya selef-i sâlihînden güzel bir isim koymak ya da manası güzel isimler koymak olduğunu ifade eder. Zira isim hayatının sonuna kadar kişinin alameti olacaktır. Eğer güzel bir isimse o ismi duyan kişilerin zihninde ismin sahibi hakkında saygı ve sevgi uyanacaktır. Müellif bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in "isimlerin semadan indiği" hadisini ve İslam'la şereflenen bazı kişilerin isimlerini değiştirdiğini hatırlatır. Müellif buradan "isim müsemmanın aynı mı gayrı mıdır" meselesine geçerek Allah'a isim ve sıfat izafe etmenin caiz olup olmadığı şeklindeki kelâmî tartışmalara geçer. Bu esnada kelâmî açıdan esas aldığı görüşlerin kaynağı yine Gazzâlî'dir. Fıkhî açıdan meseleyi değerlendirirken de Sadru'ş-Şeria'yı kaynak gösterir.[398] Müneccimbaşı'na has bu teferruatlı bilgiler diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

b) Doğumdan sonraki dönemde ikinci vazife çocuğu, mutedil mizaçlı ve güzel ahlâklı bir sütanneye emzirtmekdir. Çünkü çocuğun besleneceği sütün onun ahlâkının medarı olan mizacında önemli etkisi vardır. Çocuğun sütannesinin ahlâkı tamamıyla çocuğa da sirâyet eder. Aslında kendi annesinin emzirmesi hem sütün daha faydalı olması hem de anne şefkatini çocuğun hissedebilmesi açısından daha iyidir. Ancak herhangi bir ihtiyaca binaen sütanneye verilmişse güzel ahlâklı olmasına dikkat edilmesi gerekir. Eğer anne emzirmek istiyorsa hamileliği süresince, "mizacına arız olan" bozulmaların[399] ortadan kalkması, mutedil hale gelmesi gerekir. Şâyet sütanne emzirecekse şu şartlar aranmalıdır: Öncelikle sütannenin içinde yaşadığı toplumun mizacına bakılmalıdır. Sonra yaşına bakılıp, genç olan tercih edilmelidir. Daha sonra görünüş olarak çirkin olmamasına sonra da sireti ve ahlâkına bakılmalıdır. Sonra sütünün yeterli olup olmamasına ve kalitesine bakılmalıdır. Müneccimbaşı daha sonra bunlarla ilgili ayrıntılı bilgilerin tıp kitaplarında yer aldığını ifade ederek özellikle Hacı Paşa nın *Şifâ*'sının "باب تدبير المولود" kısmına bakılması gerektiğini belirtir. [400] Bu derece tafsilatlı bilgi ve işaret edilen kaynaklar diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

c) Çocukluk dönemi, (sütten kesilmesinden buluğa kadarki dönemler) artık terbiye ve eğitim döneminin başladığı vakitlerdir. Müneccimbaşı çocuğun bu dönemde boş bir levha ya da suretlerden mücerred heyula gibi olduğunu, bu sebeple suretleri kolaylıkla kabul edeceğini

---

398 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 219-222/103b-104b.
399 Müellifin bu ifadesi (حراف المزاج العارض) mizacın sonradan bozularak kötü ahlâkın ortaya çıktığı fikrini destekler mahiyettedir.
400 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 223/105a.

ifade eder. Müellif, bu dönemde çocuğun davranışlarının meleke haline gelmeyip "hal" durumunda olduğunu, çok kolay değişebileceğini, bu sebeple çocuğun sahip olduğu güzel huylarının korunup, kötü olanlarının tedavi edilmesi gerektiğini belirtir. Çocuğun bu dönemde temyiz gücünü kazandığına işaret eden müellif bu gücün ilk aşamasında "hayâ" gücünün ortaya çıktığını ifade eder. Utanma duygusu, çocuğun kendisinden doğacak kötü davranıştan korkarak nefsini tutmasıdır. Bu onun asaletinin, iyilik ve kötülük duygusuna sahip oluşunun ilk delilidir. İşte bu nefis, eğitilebilir ve önem vermeye layıktır. Temyiz kuvvesinin ilk nüveleri olan bu kuvvelerin muhafaza edilip ahlâkî fazilet haline gelebilmesi için çocuğun terbiyesinde anne babanın dikkat etmesi gereken önemli bir husus da çocuğun bir arada olduğu kişilerin güzel ahlâklı kişiler olmasına dikkat etmektir. Müellifin ifadelerinden bu açıklamalarında birincil kaynağının İbn Miskeveyh olduğu, onu eksik bulduğu yerlerde Tûsî'yi takip ettiği görülmektedir.[401] Bu dönemde çocuğa itidalli yaklaşılması gerektiğine dair müellif yine Hacı Paşa nın *Şifa*'sından alıntı yapar.[402]

Bu aşamada verilmesi gereken ilk eğitim *dini eğitim*dir. Anne babanın çocuğuna yedi yaşına geldiğinde zarurî olan akâid-i diniyye ve en temel şer'î hükümleri, nebevi sünneti öğretmesi gerekir. Sorumlu olduğu farzları ve sünnetleri yerine getirmesi emredilmeli, eğer yapmazsa azarlanmalıdır. Müellif burada bu hususta Hz. Peygamber'in namazla ilgili hadisine işaret ederek; çocuğa 7 yaşına geldiğinde namaz kılmasının emredilmesi, 10 yaşına geldiğinde eğer kılmazsa dövülebileceğinin şeriatta vârid olduğunu ifade eder.[403] Müellif çocuğun kötü davranışlarının dinin de öngördüğü şekilde kinaye ve telkin ile düzeltilmesi gerektiğini belirtir. Ancak hatada ısrar ederse o vakit azarlanması gerektiğini, bunda da itidal ölçüsünde kalınmasını tavsiye eder.

Dini eğitimin ardından, anne babanın dikkat etmesi gereken, ahlâkî olgunluğu elde edebilmek noktasında önemli olan belli başlı *eğitim alanları* sayılmaktadır. Bunların en temel olanları; yemek-içmek, kılık kıyafet, uyumak gibi temel ihtiyaçlarda dengeli olmaktır. Bu ihtiyaçlar hususunda yaşamak için gerekli olanla kifâyet etmek gerekir. İnsan için esas olan ebedi saadete ulaştıracak olan faziletler ve kemalât peşinde koşmaktır. Bu kısımda fazla et ve tatlı yemenin zararları sayılır. Beden ve akıl sağlığı için zararlı olması, öfke, korku gibi nefsani reziletlere sevketmesi sebebiyle özellikle gençlerin içkiden uzak durmasının gereği vurgulanır. Aynı zamanda mâlâyâniye sevkeden mizah ve şakadan, bunu alışkanlık haline getiren insanlardan uzak durmak gerekir. Yakın mesafeleri binekle değil yürüyerek gitmek

---

[401] İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 67, terc. s. 57; Tûsî, a.g.e, s. 207.
[402] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 224/105a.
[403] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 227/106b.

gerekir. Soy ile övünmek de cehalet göstergesidir. Özetle büyüklenmeye sebep olan her türlü lüksten sakınmak gerekir. İnsan için hakiki anlamda izzet bunlarla değil, nefsani faziletler ve ruhani saadetleri kazanmak olduğunu unutmamak gerekir.[404]

d) Buluğ çağı sonrası gençlik döneminde ise, uygun eğitimin ve telkinin verilebilmesi için anne babanın çocukluk döneminde, çocuğuna firasetle bakması gerektiği vurgulanır. Burada müellif, konuyla alakalı gördüğü firaset terimini açıklamadan geçemez. Firasetle bakmak Allah'ın nuruyla bakmaktır. Bu hususta Hz. Peygamber'in; "mü'minin firasetinden sakının zira o Allah'ın nuruyla bakar" hadisini ve Mevlânâ'nın sözünü naklederek bu bakışla çocuğunun gelecekte hangi zanaata yatkın olduğunu düşünüp onu teşvik etmesi gerektiğine işaret eder.[405] Anne babanın çocuğun karakterini gözlemlemesi meselesini bu örnekler çerçevesinde firaset kavramı ile açıklamak yine Müneccimbaşı'na hastır. Bu şekilde meseleyi dini bir zemine oturtmuş, ardından bunun üzerine felsefî temeli atmıştır: "Allah, mükemmel nizamı gereğince her varlığa yalnız o şeye has bir kabiliyet vermiştir. Bu durum insan için de böyledir. Ancak insan diğer varlıklardan farklı olarak bu kabiliyetlerine kazanım yoluyla elde ettiği kabiliyetlerini de ekler. İşte insanın meşgul olacağı işin bu kabiliyete göre tercih edilmesi gerekmektedir."

Müellif en sonunda meseleyi tasavvufî zeminle taçlandırır: Çocuktaki bu istidadın ne olduğunun yalnız Allah tarafından bilinebileceğini belirtir. Ancak Allah'ın veli kullarının zann-ı gâliple bilebileceği bazı emarelerin mevcut olduğunu, bu kişilerin çocuk doğunca onun hangi işe istidadı olduğunu söylediklerini, bazılarının da çocukluk döneminde oyun oynarken davranışlarını inceleyip o vakit söylediklerini, bazılarının da çocuk bir zanaatle uğraşırken onda başka zanaatlere istidat görüp onu o işe sevkettiklerini, çoğunlukla da isabet ettiklerini ifade eder.[406] Konuyu ele alırken, önce dini zemini açıklayıp ardından felsefî ve en son aşamada tasavvufî zemine oturtmak müellifin eser boyunca takip ettiği usulüdür. Onun en başta dindar bir âlim, daha sonra müneccimbaşı ve Mevlevî şeyhi kimliklerine de işaret eden bu renkli üslûbu, eserini diğer ahlâk eserlerinden ayıran en temel farklardan biridir. Özellikle teknik olarak, kelime ve kavramlara dair açıklamaları; içerik olarak, tasavvufî kimliği ve bunun eser üzerindeki etkisi onun şerhinin en özgün tarafını oluşturmaktadır. Diğer eserlerden

---

[404] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 227/106b. Müneccimbaşı bu kısımda da meseleyi en temel haliyle ele alan İbn Miskeveyh'i esas almıştır. Onu farklı örnekler ve açıklamalarla zenginleştiren Tûsî ise, ikincil kaynağıdır. Her iki kaynağı da aynen tekrarlamayıp, kendine has uslubuyla özet halinde ele almıştır: İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s.67; tec. s. 59; Tûsî, terc, s. 210.

[405] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 227/106b; Mevlânâ'nın burada zikredilen sözü " هركسى را بهركارى ساختند، ميل انرادرد لش اند اختند".

[406] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 228/106b.

farklı olarak kullandığı kaynaklar da, zaman zaman değineceğimiz üzere, bu usulünü yansıtır niteliktedir.

Ebeveyn çocuğun yatkın olduğu zanaati tespit ettikten sonra onun, bunda yetkinleşmesine ve hayatını o işten kazanmasına çalışmalıdır. Müellif burada "sınâa" kelimesiyle amelî ilimlere işaret edildiğini ifade eder. Ancak, çocuğun ilme kabiliyeti varsa ona yönlendirilmeli, şâyet onda başarısız olursa zanaat öğrenmeye teşvik edilmelidir. Aksi takdirde çocuğa zulmedilmiş olur. Müellif bu ifadelerden zanaatla ilmin birbirine zıt şey olduğunun anlaşılmaması gerektiğini, hem ilimle iştigal edip hem de geçim sağlamak için bir zanaat sahibi olunabileceğini ifade eder. Çocuk zanaati öğrendikten sonra onda yetkinleşmesi sağlanmalıdır. Böylelikle artık geçimini de bu yoldan sağlaması ve başkalarına muhtaç olmaması mümkün hale gelir. Çocuk geçimini temin edebilir hale geldikten sonra dengi ile evlendirmek de ebeveynin görevidir. Böylelikle çocukluktan babalığa ve evin reisliği vazifesine intikal edilmiş olur.[407]

Müellif çocuğun ilme kabiliyetli olduğunun tespit edilmesi durumunda, ebeveyninin ona mutedil ahlâk sahibi, ârif, kâmil bir muallim bulması gerektiğini ifade eder. Aynı zamanda çocuğun gayretinin artması için kendisini yetiştirebileceği bir arkadaş çevresinin de olması gerekir. Onu ebedi hayata hazırlaması sebebiyle hocası çocuğun hakiki babası gibidir. Bu nedenle babasından bile daha çok hürmet göstermesi gerekir. Şâyet çocuğun ilme kabiliyeti olmadığı fark edilirse bunun da mutlaka söylenmesi gerekmektedir.[408]

Müellif buraya kadar anlatılan eğitim metotlarının ancak çocuk küçükken etkili olabileceğini ifade eder. Ayrıca bunlar, erkek çocuklar içindir. Kız çocuklarına ise, ev işleri hakkında gerekli eğitim verilmeli, eş seçiminde gerekli şartlar ifade edilirken bahsedilen niteliklere uygun olarak iffetli bir şekilde yetiştirilmelidir. Hanımlara ait bazı sanatlar ve her Müslümanın öğrenmesi gereken akaid-i diniyye ve ahkâm-ı şer'iyye de öğretilmelidir. Müellif, selefi Tûsî'yi takip ederek kız çocuklarının ilimle iştigal etmesini uygun görmez. Hatta eğer buna meylederlerse gerekirse –fesada sebep olacağı düşüncesi ile- tehdit ederek engel olunması gerektiğini belirtir. Ahlâk eserleri içerisinde yalnızca Kınalızâde kız çocuklarına da erkekler gibi ilim öğrenmenin farz olduğunu ifade eder. Çocuğun evlenme çağı geldiğinde acele etmek gerekir.[409] Müellifin hem düşünce yapısının hem de döneminde ortaya çıktığını ifade ettiği ahlâkî bozulmaların bu görüşünde de etkili olduğunu düşünmekteyiz.

2) Çocuğun anne-babasına karşı görevleri

---

[407] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 229/107b.
[408] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 228/106b.
[409] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 229/108a; Tûsî, a.g.e, terc. s. 215; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 38.

Müellif çocuğun anne babasına karşı sorumluluklarına zemin oluşturması için anne babanın çocuk üzerindeki haklarını açıklar. Bunun aklen ve şer'en sabit olduğunu ifade ederek öncelikle aklî olanın izahını yapar:

Anne-baba çocuğun ilk maddî sebebi ve yetiştiricisidir (الموجد القريب والرب القريب). Müneccimbaşı burada zahirî anlamda var eden, yetiştiren manasının kastedildiğinin, Mutezile'nin dediği gibi insanın bu fiili aslen yapması şeklinde ilk akla gelen mananın anlaşılmaması gerektiğinin altını çizer. Böyle anlaşılmasına sebep olarak da müellifin (Îcî) Eş'arî olmasını gösterir. Eş'arî'ye göre ise, icad ve te'sirin Allah'a ait olduğunu, kulun burada fiile dahlinin kesb itibarıyla olduğunu ifade eder. Bu ifadelerinin ardından müellif, bu hususta kelâmî açıdan serdedilen farklı görüşleri sıralar. Bu açıklamalar da Müneccimbaşı'na özgü olup diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. En sonunda ise kendi görüşünü açıklar: "Burada anne babanın çocuğun var edicisi olmaları onun anne rahminde ortaya çıkmasında fiziksel olarak ilk sebep olmaları hasebiyledir. Rabb olmaları ise, çocuğun anne karnında kemâle ulaşıp doğuncaya kadarki gelişimine vesile olmaları itibarıyladır. Yoksa gerçek anlamda yaratan ve terbiye eden elbette Allah'tır. Burada anne babanın çocuk üzerindeki hakkının önemine tembih olması için bu ifadeler kullanılmıştır." [410] Müellifin bu ifadeleri Eş'arî Mezhebi'ninkilerle paralellik arz etmektedir. Îcî şârihlerinden Taşköprîzâde, buradaki terbiyeyi, çocuğu besleyip büyüten, vakti geldiğinde uygun sanata yönlendiren anlamında ele almıştır.[411] Bu ifadelerinden sonra Müneccimbaşı âyetlerden örneklerle anne babanın çocuk üzerindeki hakkını şer'î delillerle açıklar.[412]

Anne babanın çocuk üzerindeki hakkı sabit olduktan sonra müellif çocuğun onlara karşı vazifelerini saymaya geçer:

1. Çocuk anne-babasının hoşnutluk ve sevgisini kazanmak, onlara itaat etmek ve iyi muamelede bulunmak için elinden geleni yapmalıdır. "Elinden geleni yapmak" kısmını açıklarken "imkân" kelimesinden yola çıkarak buradan genel olarak mümkin ve mümteni, şer'î olarak mümkin ve mümteni meselelerini açıklamaya geçer. Onların rıza ve muhabbetini kazanmak için onların razı olmadığı şeylerden uzak durmak gerektiğini, yalnızca Allah'a isyana teşvik ederlerse anne babaya itaatten uzak durulabileceğini ifade eder. [413]

2. Öldükten sonra da anne babanın vasiyetlerini yerine getirmek, onları kabirlerinde ziyaret edip duada bulunmak gerekir.

---

410 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 240/113a.
411 Taşköprîzâde, a.g.e, s. 60a.
412 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 243/114b.
413 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 243/114b.

3. Ana-babanın ihtiyaç duydukları her hususta çocuğun onlara son derece ihtimam gösterip gözetmesi gerekir.

Müellif burada anne baba hakkıyla kıyas ederek hoca hakkı meselesine değinir. Nasıl ki anne baba çocuğun kemalâtı elde etmesine vesile olan bedeninin meydana gelmesinin sebebi ise, onun faziletleri elde etmesinde ikinci ve çok önemli bir unsur daha vardır ki o da hakiki anlamda babası sayılan hocasıdır. Bu bağlamda hoca da çocuğun ebedi hayatının sebebidir. Fani hayatının sebebi olan ebeveyninin nasıl çocukta hakları varsa baki hayatının sebebi olan hocanın ondan daha fazla hakkı vardır. Müellif en büyük hocaların, ümmetine ebedi saadete ulaşma yollarını öğreten peygamberler, daha sonra da ilmiyle âmil olan âlimler olduğunu ifade eder. Tüm bu anlatılanlardan sonra insan üzerindeki en büyük hakkın Peygamberlere, ardından hoca ve babasına ait olduğunu belirtir.[414] Hocaların ve onların en önemli örnekleri olan peygamberlerin insan üzerindeki hakkının bu derece önemli olması, ahlâkî faziletleri elde etme yollarını insanlara öğreten kişiler olmaları itibarıyladır. Anne baba da insanın hem dünyaya gelmesi ve fiziksel olarak yetişmesinde hem de ahlâkî açıdan terbiyesinde çok önemli bir yere sahiptir. [415]

5) Genel Görgü Kuralları

Çocuk eğitimiyle ilgili açıklamalarından sonra müellif, bu eğitim esnasında dikkat edilmesi gereken genel görgü kurallarından bazıları hakkında kısaca bilgi verir. Özellikle hal ve hareketler, yemek yeme ve konuşma gibi hususlarında dikkat edilmesi gereken durumları maddeler halinde sıralar:

a) *Konuşma Âdâbı*: Konuşan kişinin kemal ya da noksan sahibi olduğuna işaret eden konuşma âdâbı ile ilgili müellifin birbiri içinde ele aldığı kuralları[416] şu şekilde maddeleştirebiliriz:

1. Kısa ve öz konuşmak en uygun olanıdır. Zira sözü uzatmak konuşanın aklının kıt olduğuna delalet edip kalbi öldürür ve vakarı yok eder. Bu hususta müellif, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in meclislerde çok az konuştuğunu ifade eden sözünü aktarır.

2. Bir toplulukta konuşan kişinin sözünü sonuna kadar dinlemek âdaptandır. Eğer dinleyenin zihninde daha doğru ve ekmel bir bilgi varsa cevap vereni sonuna kadar dinleyip

---

[414] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 244/115b.

[415] Müellif ayrıca mesele ile ilgili talim ve teallüm konularını anlatırken "Şeyh Şifâ'da şöyle der" diyerek direk İbn Sînâ'dan iktibas yapar: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 244/115b.

[416] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 230/108b-235/110b. Diğer görgü kuralları bulunmakla birlikte konuşma âdâbı konusu İbn Miskeveyh'te yer almaz. Bu meselede Müneccimbaşı, Tûsî'nin birer cümle ile madde madde değindiği meseleleri farklı örneklerle ve açıklamalarla zenginleştirerek ele almıştır. Bu konu İbn Miskeveyh'te bir-iki cümle ile işaret edilerek geçilir. Karşılaştırma için bkz: Tûsî, a.g.e, terc. s. 215-217; İbn Miskeveyh, **Tehzîb**, s. 76; terc. s. 62.

sonra bildiğini söylemesi gerekir. Başkasına soru sorulmuşsa o kişiyi dinlemek cevabı söylemeye kalkışmamak gerekir. Üstünlük taslamak ve öne çıkmak için cevaba kalkışılırsa bu durum topluluk içinde soğukluk ve düşmanlığa sebebiyet verir.

3. Büyüklerin bulunduğu bir mecliste konuşma sarih değil, kinaye yoluyla yapılmalıdır.[417]

4. Konuşurken sesi ne çok yüksek ne de çok alçak, orta derecede kullanmak gerekir. Zira her iki uç da muhatabı yorar.

5. Konuşmada anlaşılmayan yerler varsa bir temsil ile açıklık getirmek gerekir. Ancak mübalağa ve mecazı çok fazla kullanmak uygun değildir. Sadece bazen muktezâ-yı hâle göre muhatabı coşturmak gerektiğinde mübalağaya başvurulabilir. Muhatapları vahşete sürükleyecek bir anlatımdan da uzak durmak gerekir.

6. Ahlâksızca sözlerden ve yeminden sakınmak gerekir. Bu konuşanın tabiatının yalana meyilli ve bayağı olduğuna işaret eder. Eğer bu hususlardan bahsetmek gerekirse kinaye yoluyla anlatmak uygundur.

7. Düşmanlığa sebep olması hasebiyle çok fazla mizahtan da sakınmak gerekir. Ancak mutedil olursa sakıncası olmayıp aksine muhabbet ve ülfeti artırır.

8. Mukteza-yı hâle göre konuşabilmek de mütekellimin maharetini ve belağatini gösterir.

9. Jest ve mimikleri çok fazla kullanmak endişeli olduğuna işarettir. Ancak incelikle yerinde kullanılırsa konuşmayı güzelleştirir.

10. Konuşmada kıt akıllı olanlara ısrarcı olmaktan, büyüklere çok fazla muhalefet etmekten sakınmak gerekir. Konuşma esnasında kişiye sürekli muhalefet etmek adâvete sebep olur.

11. Dinleyenlerin anlayış seviyesine göre anlatmak gerekir. Bu hususta Hz. Peygamber'in herkese seviyesine göre muamele ettiğine dair hayatından örnekler verir.

12. Söze başlama cümleleri teşvik edici ve dikkat çekici olmalıdır. Dinleyenler konuşmanın başlangıcına göre meseleyi takip eder ve sonucu dinlerler.

13. Konuşmada gıybet, iftira ve yalandan sakınmak gerekir.

14. Konuşmaktan çok dinlemek esas olmalıdır.

---

[417] Burada müellif, konuya açıklık getirmeküzere usulcülere göre sarih ve mecazın tanımını yapar. Buna göre sarih; "mecazî ya da hakikî manaya delaleti zâhir olan lafızdır." Kinaye ise; "mecazî ya da hakîkî manaya delaleti kapalı olandır". Şu halde kinaye hakikat ve mecaz ile alakalı bir meseledir. Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu tanımları verdikten sonra müellif, kinaye çeşitleri ve onun hakikat ve mecaz manalarla irtibatı konularında ayrıntılı açıklamalara geçer: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 231/108b.

15. Konuşurken acele etmek, sözün ve maksadın anlaşılmamasına sebep olur. Aynı şekilde çok yavaş konuşmak da doğru değildir. Esas olan itidaldir.

16. Konuşurken gülmek, el, kol hareketleri yapmak kişinin cehaletine işarettir ve doğru değildir.

17. Gerekmedikçe yabancı kelimeler, mücmel ve mübhem lafızlar kullanmamak gerekir.

18. Konuşanın maksadını anlamadan söze karışmamak gerekir. Ancak maksadı anlamak için soru sormak makuldür.

19. Meşhur kişiler ve büyüklerle münazaradan sakınmak gerekir. Bu onların düşmanlığına sebebiyet verir, dalalete sürükler. Müellifin konu boyunca değindiği "büyükler" diye tercüme ettiğimiz "kibâr" ile devlet erkânını mı ilim adamlarını mı kasdettiği belli değildir. Müellifin siyasi açıdan çalkantılı bir dönemde ve siyasî hayatın bizzat içinde yaşamış olduğunu hatırlarsak, sakınılması ve düşmanlığından korkulması tavsiye edilen kişilerin devlet erkânı olma ihtimali daha yüksektir.

20. Dinleyenlere her ne sebeple olursa olsun hakaret etmek, alay etmek doğru değildir, bu durum söyleyene geri dönebilir.

21. Eğer bir toplulukta insanların başında kimse yoksa güzel konuşan birinin başa geçip konuşma yapması ve izdihama engel olması gerekir. Hâkimler ve düzen hakkında (الحكام وأحوال النظام والإنتظام) konuşmamak gerekir. Zira meclislerde dedikoducular, taşkınlık yapanlar, fesad çıkarmak için uğraşanlar çoktur. Burada konuşulanları yalanlarla abartarak başka yerlere taşırlar. Burada "düzen" diye tercüme ettiğimiz "nizam" kelimesi ile de devlet nizamı kastedilmektedir. Bu kullanım da daha önce "kibar" kelimesinin devlet erkânına işaret edebileceği şeklindeki yorumumuzu destekler mahiyettedir.

Müellif böylelerinden Allah'a sığınmak gerektiğini, emin insanların bulunduğu meclislerin ise böyle olmadığını ifade ederek; döneminde hıyanetin artıp emin insanların nadir bulunduğunu, dolayısıyla böyle meclisler bulmanın oldukça zor olduğunu, bu tür meclislerin ve zamanın şerrinden Allah'a sığınılması gerektiğini ifade eder.[418]

b) *Hal ve hareketlerle (hareket ve sükûnla) ilgili adab*: Bu kısımda sayılan görgü kuralları şunlardır:

1. Hareketlerde çok yavaş ve hızlı değil, itidal üzere olmak gerekir. Çok hızlı olmak istikrarsızlık, tutarsızlık ve korku alametidir, bedeni de gereksiz yere yorar. Çok yavaş olmak da tembellik alametidir. Yürürken yavaş olmak kibirliliğe işarettir ve şer'en de yasaklanmıştır.

---

[418] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 235/110b.

Yürürken bedeni ve uzuvları hareket ettirmek de edebe aykırıdır. Hanımlar bunu dikkatleri üzerlerine çekmek için yaparlarsa bu ahmaklık ve gaflet alametidir. Yürürken başı hafif öne eğerek yürümek ise, mahcubiyet ve düşünce alametidir.

2. Oturup kalkma adabı: Özürsüz olarak ayakları uzatmak ve ayak ayaküstüne atmak edebe aykırıdır. Bunlar kişinin aile terbiyesi almadığını gösterir. Sultan ya da hoca gibi huzurunda saygıyla durmak gereken kişilerin yanında dizlerin üstüne oturmak gerekir. Ancak başını ya da elini dizine koymak üzüntü ve tembellik alametidir. Başını ve boynunu sağa sola hareket ettirmek doğru değildir. Bütün bunlar vakarın olmamasına ve seviyenin düşüklüğüne işarettir. Bir meclise girildiğinde öne geçmeye çalışmayıp boş olan yere oturmak gerekir. Öne başkan geçer. Eğer herkesin yeri belliyse oraya oturulur. Şâyet meclise gelindiğinde yerinde biri varsa başka boş bir yere oturulur, o kişi kalkınca yerine geri dönülür.

3. Hareminin ve hizmetçilerin dışında birilerinin yanında el ve yüz dışındaki uzuvları göstermemek adaptandır. Göbekle diz arasını ise ihtiyaç durumu hariç kimse olsun olmasın açmamak gerekir.

4. Topluluk içerisinde iken uyumamak gerekir. Şâyet uyku gelirse o topluluktan çıkmak uygundur. Bu mümkün değilse abdest alarak, soğuk suyla elimizi yüzümüzü yıkayarak uykuyu gidermek gerekir.

Müellif hal ve hareketlerle ilgili görgü kurallarını sıraladıktan sonra farklı oturma şekillerini açıklar: Bağdaş kurma avamın oturuşudur. Dizlerin üzerine oturma riyazet sahiplerinin oturuşudur. Ayakları karnına çekip (elleri ile onları sararak) oturma bedevilere ve riyazet ehline ait bir oturuştur. Bu oturuşlardan edebe en uygun olanı dizler üzerine oturmaktır. Beden için en faydalı olanı bağdaş kurarak oturmaktır. En uygun yatma şekli öncelikle bir süre sağ tarafa yatmaktır. Böylece yiyecekler midenin girişinden çıkışına iner. Sonra sola dönmek gerekir, yiyecekleri kolayca hazmedebilmek için böylesi daha uygundur. Daha sonra müellif diğer oturuşları da vücuda etkileri açısından tek tek değerlendirir.[419] Bu oturma şekilleri hem vücuda etkisi hem de edebe uygun olması açısından önemlidir. Bu oturma şekillerinin diğer ahlâk eserlerinde yer almazken ilk defa Taşköprîzâde'nin şerhinde geçtiğini görmekteyiz.[420] Ancak Taşköprîzâde'de sadece üç temel oturuş biçimi sayılmaktadır. Bunların ayrıntılı olarak çeşitleri ve vücuda etkisinden bahsedilmez. Ancak buradan yola çıkarak Müneccimbaşı'nın Taşköprîzâde'den istifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

---

[419] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 237/111b.
[420] Taşköprîzâde, a.g.e, s. 63a.

c) Yemek yeme adabı: Müellif bu kısımda âdeten bilinen yemek kurallarına dikkat etmek gerektiğini ifade ederek bunlardan en önemli gördüklerini sıralar:

1. Yemeğe başlamadan önce elleri, ağzı, burnu yıkamak, besmele ile başlayıp hamd ile bitirmek gerekir.

2. Eğer yanımızda misafir varsa ona ikramda bulunmak gerekir.

3. Yemek yerken üç parmaktan fazlasını kullanmamak ve elleri kirletmemek gerekir.

4. Büyük lokmalar yiyerek ağzı çok açmak yanlıştır.

5. Çok hızlı ve çok yavaş yemekten kaçınmak gerekir.

6. Yemeği bitirmeden parmakları yalamak doğru değildir, bitirince yalamak ise sünnettir.

7. Yemeğin rengine, kokusuna bakıp lezzetli olanı almaya çalışmak yanlıştır. Başkasının yediklerine bakmak da doğru değildir.

8. Ağzımızda kalan yemek artıklarını etrafımızdakilere göstermeden almak gerekir.

9. Bir yerde misafir olarak bulunulduğunda ev sahibinden önce yemeğe başlamamak gerekir. Misafirin yemek istediği şeyden utanarak geri durmaması için ev sahibinin misafirden önce sofradan kalkmaması gerekir.

10. Su içerken ses çıkarmamak gerekir.

11. Yemekten sonra elleri ve ağzı temizlemek gerekir.[421] Bu kısımda da müellif Tûsî'de yer alan bilgileri daha özet bir biçimde ele almıştır. Müellif bütün bu maddeleri saydıktan sonra sakınılması gereken bu durumların aslında insanın kemâlini engelleyen behimî isteklerinin ve hırsının neticesinde ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla insanı ahlâkî faziletlerden uzaklaştıracağı için bu durumlara düşmekten sakınmak gerekmektedir.

Aile ahlâkı kısmı diğer iki şerhten Kirmânî'de birkaç cümlelik bilgilerle geçilmiştir. Taşköprîzâde'nin eserinde ise Kirmânî'ye göre daha ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Onun bazı örnekleri ve açıklamalarından Münecimbaşı'nın da istifade ettiği görülmektedir. Ancak yine de her iki şerhteki açıklamalar Müneccimbaşı'nınki ile kıyaslanamayacak derecede muhtasardır.

V. TEDBİRÜ'L-MÜDÜN/DEVLET AHLÂKI

A. Devlet Ahlâkı İlmi

Aile ahlâkı meselesinde de ele alındığı üzere, İslâm ahlâk düşüncesinde fert ve toplum ahlâkı birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Erdemli insanlar aynı zamanda erdemli ailenin ve

---

[421] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 238/112a.

devletin de temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde, insanın erdemi elde etmesi de erdemli toplum içerisinde mümkün olmaktadır. İslâm ahlâk düşüncesinde fert ahlâkı ile toplum ahlâkı arasında irtibat kurma ve ahlâk ilmi ile siyaset felsefesini el-ilmü'l-medenî çatısı altında bir araya getirme düşüncesinin temelleri Fârâbî ile atılmıştır.[422] Nasıl bir devlet otoritesi altında insanların erdemli fertler olabilecekleri "medenî" felsefenin en temel konusudur. Bu anlamda ahlâk ilmi ideal bir topluma ulaşmanın kanunlarını arayan siyaset ilmine, faziletli yurttaşlar ve erdemli bir yönetici kadro yetiştirerek hizmet etmektedir.[423] Bu cümleleri yazmaya sevk eden fikir de aslında siyaset felsefesinin bir disiplin olarak kurucusu sayılan, insanı "toplum içerisinde" anlamlı ve erdem sahibi olarak ifade eden Fârâbî'nin sistemidir. Müneccimbaşı da eserinin bu bölümünde elbette bu sistemin etkisinde kalmıştır. Müellif, Fârâbî'nin sistemini genellikle Tûsî, zaman zaman da Devvânî üzerinden ele alıp incelemekte, kendi tasarrufları ve farklı örnekler ve eserlerden yaptığı alıntılarla meseleleri ortaya koymaktadır. Müellifin açıkça belirtmese de ifadelerinden anladığımız kadarıyla doğrudan Fârâbî'den alıntılar yaptığını ve eserlerini incelemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Meseleyi ele alırken öncelikle Müneccimbaşı'nın siyaset ilmini nasıl tanımladığını, ardından insanın sosyalliği meselesine bakışını, daha sonra da devlet başkanı ve yönetilenler hakkındaki fikirlerini inceleyeceğiz. Bunu yaparken birinci derecede Fârâbî'nin, onun fikirleri üzerinde olan doğrudan ya da dolaylı tesirini ele alacağız. Müellifin ele aldığı başlıkları incelediğimizde meseleyi başlı başına siyaset felsefesi yapmak yerine yönetim/idare ahlâkı konusunu incelemek üzere ele aldığını ifade edebiliriz.[424] Devlet başkanının siyaseti ve uyması gereken kurallar, başkanın yakınındakilerin, devlet görevlilerinin uyması gereken kurallar, en son meselede başkanın dost ve düşman olanlara karşı takınması gereken tavır, ülfet ve dostluk meseleleri başlık olarak da buna işaret eder niteliktedir. Bu meselelerde devlet başkanının nasıl davranması gerektiği incelenirken sürekli olarak bu tavırların fazileti elde etmeye çalışan bütün insanlar için de esas olduğu belirtilmektedir. İleride ele alınacağı üzere başkan toplumun en erdemlisidir. Aynı zamanda bir önder ve eğiticidir. Müellifin bu bakışı meselenin başında tespit edildiğinde konuları ele alış şeklinin ve ifadelerinin daha iyi anlaşılabileceğini düşünmekteyiz.

Siyaset düşüncesinin İslâm felsefesinde sistematik bir zemine oturtulmasının Fârâbî'ye dayandığı malumdur. Müellifin sisteminde toplum ve siyaset kişinin erdemi elde etmesinde temel şarttır. O, bu meseleyle ilgili eserlerinin hepsinde evrenin kozmik yapısıyla toplumun

---

[422] Fârâbî, İhsâu'l-ulûm, Osman Muhammed Emin (tahk.), Mısır, 1931, s. 2-3.
[423] İlhan Kutluer, a.g.e, s. 194.
[424] Nitekim müellif eserinin pek çok yerinde "mülk, medine" kelimeleri ile birlikte "devlet" kelimesini de bu anlamda kullanmaktadır.

siyasi yapısı arasındaki paralelliği göstermeye çalışmıştır. Onun sisteminde devletteki hiyerarşi ve düzen, metafizik düzen ve hiyerarşi ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Fârâbî'nin fizik ve metafizik arası bu geçişliliğe bu derece dikkat çekmesi felsefe-din arası uyumu temellendirmesi açısından bir zemin oluşturması itibarıyla da önemlidir. Siyaset düşüncesinde devlet ve metafizik düzen arasında kurulan bu irtibatı Fârâbî bahsedilen uyumu temellendirmek için daha ziyade felsefe zemininde yapmaya çalışır.[425] Müneccimbaşı ise, ileride konuları ele alırken takip edileceği üzere meseleyi -toplumun en erdemli kişisi olan devlet başkanı üzerinden- tasavvufî zeminde açıklamaya çalışır. Bunu yaparken zaman zaman felsefe ve hikemî bilgiden de istifade eden müellifin bu bölümde de son aşamada durduğu yer ağırlıklı olarak tasavvufî çizgisidir.

1. Devlet Ahlâkı İlminin Tanımı

Müneccimbaşı, diğer ahlâk eserlerinde kullanılan "tedbîrü'l-menzil" ifadesine karşılık, İcî'nin metnini esas alarak aile ahlâkı konusunda "siyasetü'l-menzil" başlığını kullanırken; bu kısımda selefleri gibi "tedbîru'l-müdün" ifadesini kullanır.[426] Müellifin bu kullanım şekli şerhettiği metni esas alarak kullandığı ifadelerdir. "Tedbir" ve "siyaset" kelimeleri bu başlıklarda aynı manayı ifade edecek şekilde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Nitekim bu bölümde metin içerisinde zaman zaman "siyâsetü'l-müdün" ifadesini de kullanmaktadır. Şerhin dördüncü makalesini oluşturan bu bölüme eserde altmış sayfa ayrılmıştır.

"Tedbir" kelimesi "bir şeyi tasarlamak, planlamak, düzenlemek, tertip etmek, yönetmek, idare etmek, bir şeyin sorumluluğunu almak, bir şeyin sonunu düşünerek hareket etmek" manalarında kullanılmaktadır.[427] Tedbir kelimesi daha sonra bu anlamlarla da irtibatlı olarak "idare etmek, yönetmek" manalarında ıstılah olmuştur.[428] Bütün bu anlamlar etkili olmakla birlikte bu kısımda ağırlıklı olarak "idare etmek, yönetmek" manaları kastedilmektedir.

---

425 Fârâbî sisteminde din, "felsefede mutlak olarak salt aklın ortaya koyduğu sonuçların bir özelleştirmesi"dir. Dini, felsefenin evrensel perspektifi içerisinde bir olgu olarak ele almaktadır. Onun sisteminde yöneticinin birinci özelliği filozof kral olmak iken Müneccimbaşı sisteminde birinci özellik, "halifetullah" olmaktır. Bu husus yöneticinin özelliklerini ele aldığımız bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada altını çizmeye çalıştığımız husus, siyaset felsefesi naktasında Fârâbî ile Müneccimbaşı arasındaki temek perspektif farkıdır. Fârâbî'nin felsefî sisteminde dinin yeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydınlı, **Fârâbî**, İstanbul, 2008, s. 150-153..

426 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 244/116a. Bu tasnif, İbn Sîna da "tedbirü'l-menzil ve tedbirü'l-müdün" şeklinde kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**, Kahire, t.y. s.115.

427 İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, **Kâmûsu'l-Muhît**, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, **Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi**, s. 23.

428 Tehânevî, a.g.e, c.I s.465; İbn Manzur, a.g.e, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e, s. 23.

Medine kelimesi Arapça “şehir” anlamında, “belli kural ve kaideler etrafında bir araya gelmiş, medenileşmiş bir topluluğu” ifade eder manada kullanılmaktadır.[429] Müellif burada “medine” kelimesi ile bilinen meşhur manasının dışında “hususi bir ülfetle oluşmuş topluluk” anlamının kastedildiğini ifade ederek karşılıklı yakın bir münasebete işaret eder. Ülfet kelimesinin “sevgi, birlik, uyum” gibi bilinen manaları üzerinden tanımı ele aldığımızda müellifin, “belli bir amaç etrafında bir araya gelmiş, bu amaca uygun olarak idare edilen topluluk”a işaret ettiğini düşünmekteyiz. Tûsî medineyi “çeşitli meslek ve sanatlarla ilgilenerek yardımlaşmayı gerçekleştiren bireylerin bir araya gelme yeri” olarak tanımlar. Müneccimbaşı’nın tanımında, birliktelikte ülfet meselesi öne çıkarılırken Tûsî’de yardımlaşma konusu esas alınmıştır.[430] Müneccimbaşı bu ifadelerini ailede maksadın mesken olmadığı gibi, medine de de maksat yine mekân değil, medine ehli arasındaki hususî birliktelik olduğuna dikkat çekerek destekler ve ülfet meselesini birlikteliğin esası olarak eserinde işler. Tasavvufî kimliği sebebiyle bunu öne çıkarması beklenen bir durum olsa gerektir. Hem Müneccimbaşı hem de Îcî’nin yaşadığı dönemi ve devletleri düşündüğümüzde medine ile Yunan’daki “polis” yani site devletlerini de kastetmediği aşikârdır.[431] Dolayısıyla buradaki Medine kelimesini bugün kullandığımız manada şehir kelimesi ile değil de “devlet” kelimesi ile karşılamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bölümün ilerleyen konuları arasında devlet başkanının özellikleri, devletin yönetimi gibi başlıklar da bu kavrama işaret etmektedir. Şu halde başlık “şehrin idaresi” değil, “devletin idaresi” olacaktır.

Müneccimbaşı, yardımlaşma meselesini ele aldığı kısımda âlimler, melikler ve bütün insanlar için faydasından ve öneminden dolayı “siyâsetü’l-müdün”ün müstakil bir ilim dalı olarak ele alındığını ifade ederek şu şekilde bir tanım yapar: “Aynı bölgede ya da şehirde yaşayan, husûsî bir sebeple ülfet etmiş insanların maslahatlarıyla alakalı meselelerin tedbirini bilmemizi sağlayan ilme denir”.[432] Müellif tanıma herhangi bir açıklık getirmemiştir ancak, onun genel ifadelerinden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunabiliriz. Müneccimbaşı, insanları bir araya getiren hususî sebebi “ülfet”[433] olarak tespit etmektedir. Zaten tanımda da “ülfet ve teellüf” kelimeleri buna işaret edecek şekilde özellikle kullanılmaktadır. İnsanların maslahatlarından maksat, ictimâî ve iktisâdî ilişkilerde ortaya çıkan meseleler, insanların menfaatleri ve faydalarına olan şeylerdir. Tanım hususunda aynı konular ele alınmakla

[429] İbn Manzur, a.g.e, c. 13, s. 402; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 1592. Fîruzâbâdî bu eserinde “medine” kelimesini millet ile karşılamıştır.
[430] Tûsî, a.g.e, terc. s. 239-240.
[431] Fârâbî ile başlayan siyeset felsefesi düşüncesinde Grekler’in site devletinden uzaklaşılarak bir yeryüzü (âlem) devleti tasarlanmaktadır. Bu bakışta İslam dininin evrensel dünya tasavvuru önemli bir belirleyici unsudur.
[432] “وهو علم يعرف به كيفية تدبير الأحوال المتعلقة بمصالح جماعة متألفة تألفا خاصا مجتمعة في مدينة واحدة أو في إقليم واحد”
[433] Ülfet kelimesini müellif metin içerisinde “sevgiye dayalı beraberlik, yakınlık” manalarında kullanmaktadır.

birlikte müellifin yaptığı şekilde efrâdını câmî bir tanım Tûsî'de yer almaz. Bu bölümde de Müneccimbaşı'nın birinci kaynağı Tûsî'dir. Ancak diğer bölümlerden çok daha bariz bir şekilde bu kısımda müellif farklı meselelere ve tasniflere yer verir. Konunun ele alınış şekli, meselelerin sıralaması Tûsî'den oldukça farklıdır. Onun ele aldığı yönetim şekilleri, medine çeşitleri gibi tasniflerin çoğuna Müneccimbaşı hiç değinmemiş, farklı tasnifler yapmıştır. Fârâbî'den yaptığı alıntıların büyük bir kısmını da müellif Tûsî üzerinden aktarmaktadır. Ancak zaman zaman doğrudan Fârâbî'den de iktibas yaptığı görülmektedir.

Müneccimbaşı "siyâsetü'l-müdün"ü tanımladıktan sonra üç çeşit siyaset olduğunu belirtir: "Birincisi, nebî ve rasullerin siyaseti ki hem zâhir hem de bâtınla alakalıdır. İkincisi, âlim ve meşâyihin siyaseti ki bâtınla alakalıdır. Üçüncüsü meliklerin ve vekillerinin siyasetidir ki zâhirle ilgilidir."[434] Şerhte genel anlamda "siyaset" tanımlaması olmamakla birlikte müellifin bu tasnifi sadece devlet idaresini değil, her tür siyaset çeşidini içine almaktadır. Meselenin başında müellif bu tasnifiyle, devlet idaresinde de önemli olan ontolojik hiyerarşiyi tespit etmiş bulunmaktadır. Siyasette birinci sırada nebî ve rasuller, daha sonra onların vekilleri olan âlimler ve meşâyih, ardından bu sınıf içerisinden ortaya çıkacak olan melik ve vekiller yer almaktadır. Müneccimbaşı'na has bu tasnifte ulemâ sınıfının yanında meşâyihin de bulunması önemlidir.

Ayrıca müellif siyasette, yöneticinin (sâisin) fiillerinin aklının tedbirinde; hayvânî kuvvelerinin nefs-i mutmainnenin tedbirinde olması gerektiğini ifade eder. Bu sebeple halifenin iffetli, cesur, kifâyetli ve ilim sahibi olmasının şart olduğunu belirtir. Zira bu şekilde oluşacak olan faziletli devlet, fertlerin de fazilet sahibi olmasını sağlayacaktır. Ailede olduğu gibi devlette de esas olan, fertlerin ahlâkını güzelleştirmelerini sağlayan bir imkân olmasıdır. Zira kişinin bunu tek başına sağlaması mümkün değildir. Müellif yöneticinin kifâyetli ve cesaretli olmasının bir gereği olarak erkek, ilim-iffet sahibi ve müslüman olmasının şart olduğunu ifade eder. Yöneticinin nitelikleri ile ilgili Tûsî'de yer alan Eflâtun ve Aristo'ya ait sözlere yer verir.[435] Yöneticinin nitelikleri ile ilgili sayılan bu genel nitelikler, devlet ahlâkıyla ilgili tanım hakkında zihinlerde bir çerçeve oluşturması itibarıyla müellif tarafından ele alınmıştır. Bu mesele devlet başkanının nitelikleri meselesinde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Bu kısımda devlet idaresi ile devletin nasıl yönetileceği, halkın yetkinlik/kemâl ve mutluluğunun sağlanması, devlet başkanlarının yetkinliği gibi durumlar ele alınıp, devlet başkanına bu hususta yol gösterilmektedir. Ailede kan bağı ile meydana gelen topluluk,

---

[434] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 251/118a.

[435] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 251/118a; Tûsî, a.g.e, terc. s. 241. Burada Tûsî Eflâtun'dan aktardığı sözün Devlet kitabının beşinci makalesinden alındığını ifade ederek direk kaynak gösterir. Müneccimbaşı ise, kaynağı Tûsî olduğu halde yer belirtmeden direk "Eflatun bu hususta der ki" diye aktarır.

devlette belli bir amaç etrafında ve devlet başkanının yönetiminde oluşmaktadır. Bu kez amaç yöneten ve yönetilenlerin yetkinliğidir. Dolayısıyla bu kısma bir ahlâk eserinin son bölümü olarak "devlet ahlâkı" başlığını vermeyi uygun gördük. Faziletli, faziletli olmayan devlet sınıflandırmaları da bu başlığa işaret eder niteliktedir.

Bu bölümde şu konular ele alınmaktadır: İnsanın yardımlaşmaya olan ihtiyacı, dinin bir arada yaşamaya yönelik emirleri, temeddün fikri ve medine çeşitleri, birlikte yaşama düşüncesinin ülfete dayandırılması gibi başlıklarla insanın sosyal yönü vurgulanarak devlete olan ihtiyaç ortaya konulmaktadır. Ardından yönetenler ve yönetilenler şeklinde kısaca ifade edebileceğimiz devletin unsurları incelenecektir.

Konunun başında Müneccimbaşı muhakkiklerin bu meselenin girişinde insanların bir arada yaşamalarının sebepleri hakkında faydalı bilgiler verdiğini ifade eder. Bu eserlerde yazılanları kâfi bulduğunu, kendisinin bu bilgileri sadece özetleyeceğini belirtir. Burada birinci derecede ahlak eserlerine işaret eder. Müellif zaman zaman bu eserlere müracaat ettiğini dolaylı olarak da olsa ifade eder. Buralarda yer alan bilgileri yeterli bulduğunda özetlemekle yetinir. Eksik gördüğü yerleri tamamlar. Şerhin başında da ifade edildiği üzere eseri kaleme alma amacı da zaten budur.

2. İnsanın (devlet otoritesi altında) Birlikte Yaşama İhtiyacı

İnsanın hayatiyetini sürdürebilmesi için birinci derecede eve ve aileye olan ihtiyacı önceki bölümde ele alınmıştı. Burada da insanın aileleri de içine alacak şekilde daha büyük ölçekte bir topluluk olarak bir arada yaşamasının gerekleri ele alınarak devlete olan ihtiyaç meselesi açıklanmaya çalışılmıştır.

a) İnsanların Yardımlaşmaya Muhtaç Olması:

İnsanın, ilk önce şahsının ve türünün devamını sağlamak maksadıyla yardımlaşmaya ve dolayısıyla bir arada yaşamaya ihtiyacı olduğunu belirten müellif, yardımlaşma meselesinde, işaret edilmesi gereken üç husus/mukaddime olduğunu belirtir.[436] Tûsî'de yer alan bu meseleleri Müneccimbaşı tasnif ederek maddeler halinde düzenler. Tûsî ve diğer ahlâk eserlerinde konular böyle sistematize edilmemiştir. Şerhin özgün taraflarından biri de en son yazılan eser olmasının verdiği imkânla bu eserlerde dağınık olarak anlatılan meseleleri başlıklar ve mukaddimeler halinde sistematize etmesidir. Bu da klasik eserlerde genel olarak rastladığımız, herhangi bir açıklama yapmadan farklı konulara yapılan geçişlerden kaynaklanan karışıklığın bertaraf edilmesini, meselelerin daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Meselâ bu kısımda diğer eserlerde, yardımlaşma meselesi ele alınırken birden

[436] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 245/115b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 236.

ontolojik açıklamalara geçilmiştir. Müneccimbaşı mukaddimeler halinde meseleyi aşama aşama incelemiştir. İlk mukaddimede yardımlaşma meselesini, hem insan hem de kâinattaki diğer varlıklar için ontolojik açıdan ele alır. Daha sonra yardımlaşmanın dînî temelleri başlığı altında teknik olarak devletin unsurları meselelerine geçer ve tüm bu açıklamalardan sonra üçüncü mukaddimede "siyâsetü'l-müdün"ü tekrar tanımlar. Biz bu tanımı devlet ahlâkı ilminin tanımı başlığında ele aldığımız için burada ayrıca zikretmedik. Şimdi bu mukaddimeleri Müneccimbaşı'nın sistemetiği içerisinde tek tek ele alalım:

a.1)Yardımlaşma ihtiyacının ontolojik temeli: Daha önce ifade ettiğimiz gibi müellif birinci mukaddime olarak ele aldığı bu başlık altında bütün varlıkları ontolojik bir hiyerarşiye tabi tutarak yardımlaşma hususundaki durumlarını tespit eder. Her aşamada varlıkların ne tür bir yardımlaşmaya ihtiyacı olduğunu belirten müellif, bu bilgilerle meseleye giriş yaparken insanın bu husustaki konumunu da ontolojik olarak tespit etmiş olur.

Bu maksatla Müneccimbaşı öncelikle varlıkları kemâlâtı itibarıyla sınıflandırır. Zira varlıklar bu tasnifteki derecelerine göre yardım almaktadır. Buna göre varlıkları kemâlâtı itibarıyla iki grupta ele alır: Birincisi, felekler gibi zâtı ve sıfatları itibarıyla mükemmel olarak yaratılan varlıklardır. İkincisi ise, mürekkebâtü'l-unsurî (unsurlar) gibi yetkinliği yaratılışından sonra tedrici olarak meydana gelen varlıklardır. Neyin yetkinliği varlığından sonra geliyorsa o, eksiklikten yetkinliğe doğru hareket etmektedir. Dolayısıyla bu yetkinliğin meydana gelmesi, kuvveden fiile çıkmasıyla mümkündür.

Müneccimbaşı'nın buraya kadarki ifadeleri Tûsî'den aktarılmaktadır. Tûsî ise bu kısmın büyük bir kısmını Farâbî'den naklettiğini açıkça ifade eder. Ancak Müneccimbaşı konuyu ele alırken hiçbir kaynak göstermez. Bu kısımda hareket meselesinin geçtiği yerde Aristo'nun "hareketin kemâl-i evvel olduğu" şeklindeki tanımını; "Muallim-i Evvel Aristo der ki" diyerek aktarır. Bu ifadenin direk Aristo'dan değil de İslam felsefesi literatüründen nakil olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla burada da müellifin müracaatlarının nereye kadar uzandığını bir kez daha müşahade etmekteyiz.

Aslında İslâm düşüncesinde siyaset felsefesini ontolojik açıdan temellendirme fikri yine Fârâbî'ye dayanmaktadır. Müellifin bu meselede en çok dikkat çeken eseri *Medinetü'l-fâzıla*'nın birinci kısmı ilk nedenden başlar, ikinci ve üçüncü kısımlarda ay altı ve ay üstü âlemler ele alınır, dördüncü kısımda insan fizik ve metafizik yapısı incelenir ve nihâyet beşinci kısım olan son kısımda siyaset felsefesine geçilir. Yine *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eseri "varlıkların ilkeleri" bölümü ile başlar. İnsanın hem metafizik hem de ontolojik yönü ele alınarak bir siyaset felsefesi inşâ edilmektedir. Müneccimbaşı da birinci kısımda insanın yapısını ele aldığı için bu kısımda diğer varlıklar itibarıyla ontolojik çerçeveye kısaca

değinerek meseleye giriş yapar. Bu da müellifin Fârâbî sistemine olan aşinalığına bir kez daha işaret etmektedir.

Müneccimbaşı varlıkları ontolojik açıdan tasnif ettikten sonra bu tasnifteki hiyerarşiye uygun olarak "yardım" meselesine geçiş yapar. Yetkinliği var oluşundan sonra meydana gelen şeylerin, yetkinliğe doğru hareket etmesi için yardımcı sebeplere ihtiyacı olduğunu belirtir. Bunların bir kısmı kendisi mükemmel olup suretleri bağışlayandan (mebdeü'l-feyyâz) maddeye feyezan eden "yetkinleştirici" sebeplerdir. Nutfeye feyezan edip onun insanî yetkinlikleri elde etmesini sağlayan, insani suretler gibi. Bir kısmı da "hazırlayıcı" sebeplerdir. Bunlar maddeyi, -insanı büyümeye sevk eden gıdalar gibi- bu sûretleri ve yetkinlikleri kabule hazırlarlar.[437] Her ikisi de hem insanın hem de diğer varlıkların tekâmüle ulaşması için gerekli olan sebeplerdir.

Ontolojik olarak ayrıcalıklı bir konumda bulunan insanın yardım meselesinde de durumu diğer varlıklardan faklıdır. Müneccimbaşı'nın ifadelerini burada aynen aktarmak yerinde olacaktır:

> "Yaratılmışların en şereflisi olması sebebiyle insanın diğer varlıklara zâtî olarak yardım etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bütün mahlûkât ona hizmet eder. İnsanın bedeni unsurlardan müteşekkildir, bitki ve hayvanlarla beslenir ve onlar bedeninin bir parçası olur. Benzer şekilde havayı teneffüs eder, ateşi yemek için kullanır, toprağı ziraat ve mesken için kullanır. Dolayısıyla unsurlar, bitki ve hayvanlar insana hem madde, hem araç hem de hizmet yoluyla yardım eder. İnsansa bu varlıklara yalnızca ârızî olarak yardım eder. Mükemmel olarak yaratılan gök cisimleri dahi insana hizmet ederler."[438]

---

[437] Müneccimbaşı Şerhi, s. 245/115b. Burada Müneccimbaşı, insanın konumunu daha iyi anlayabilmemiz için bütün varlık kategorileri açısından yardım çeşitlerini tek tek inceler. Buna göre tüm varlıklar açısından yardım üç çeşittir: Birincisi maddeyle yardım (meûne bi'l-madde): Yiyeceğin canlının bedenine olan yardımı gibi, burada madde yardım ettiği şeyin bir parçası olur. İkincisi aletle yardım (meûne bi'l-âle): Suyun gâziyye kuvvesine olan yardımı gibi burada yardım eden, yardım edilen şeyin fiilini gerçekleştirmesine vasıta olur. Üçüncüsü hizmetle yardım (meûne bi'l-hıdme): Burada yardım edenin fiili, yardım edilenin kendisinin veya kemalinin sebebi olur, başka bir ifade ile ona hizmet eder. Bu da ikiye ayrılır: Birincisi zât olarak (bi'z-zât) yardımdır ki burada yardım edenin fiilinin amacı bizzat yardım edilenin kemâlidir. Kölenin sahibine hizmeti gibi. "Konunun anlaşılması için ele aldığımız bu örnek Tûsî ve Kınalızâde'de varken Müneccimbaşı'nda yer almaz". Tûsî, a.g.e, terc. s. 326; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 66). İkincisi, araz olarak (bi'l-araz) yardımdır ki burada aslında yardım edenin fiilinin başka bir gayesi vardır. Fakat bu fiil yardım edilen kişiye fayda sağlar. Çobanın sürüye hizmeti gibi. Burada esas hizmet sürü sahibinedir ancak bundan sürü de faydalanır. Bu örnek de Tûsî'ye aittir, Müneccimbaşı'nda yer almaz. Tûsî bu kısmın Farabî'nin sözlerinden nakledildiğini açıkça ifade ederken Müneccimbaşı böyle bir açıklama yapmaksızın direk Muallim-i Sânî Farabî bir yerde şöyle bir bahis açar diyerek ondan alıntı yapar: "Zehirli hayvanlar unsurlara zât olarak hizmet ederler. Zira onların canlıların birleşimlerinin/terkip çözülmesine sebep olan canlıları sokmalarında kendileri için bir yarar bulunmamaktadır. Yırtıcı hayvanlar ise unsurlara ârızî olarak hizmet ederler. Zira onların hayvanları parçalamaktan maksadı kendi yararlarınadır, unsurlara çözülmeyse buna bağlı olarak meydana gelir": Müneccimbaşı Şerhi, s. 246/116a; Varlıkların ontolojik olarak tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **Medînetü'l-fâzıla**, s. 63-64.

[438] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 246/117a.

Fizik ve metafizik âlem arasında geçiş noktasında bulunun insan bu özel konumu sebebiyle tüm varlıklardan üstün kabul edilmektedir. Bu durumda bütün varlıkların kendisine hizmet ettiği insan ancak kendi türüne yardım etmektedir. İnsanın neden diğer varlıklardan üstün olduğu meselesi üzerinde durmayan Müneccimbaşı, Fârâbî'nin eserlerinde tafsilatlı bir biçimde ele alınan bu meseleyi sonuçları itibarıyla değerlendirerek üzerine hüküm bina eder.

Müellif insanın üstünlüğü ile ilgili yalnızca naslardan örnekler vermekle yetinir. Müneccimbaşı, bütün mahlûkâtın insana hizmet için yaratıldığını ifade etmek üzere iki örnek zikreder: Bunlardan "**لولاك لما خلقت الأفلاك**" şeklinde kudsî hadis olarak bilinen birinci örneği; "bu hususta şu söz söylenir" diyerek aktarır. Daha sonra "**يا بنى آدم خلقتك لأجلى وخلقت الأشياء لأجلك**" şeklinde yine kudsî hadis olarak bilinen ikinci örneği de; "Tevrat'ta şöyle geçer" şeklinde ifade eder. Diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız bu örnekleri müellif; "meleklerin insana secde etmesinin sırrı" olarak açıklar. Aynı şekilde bitkilerin secde eder gibi, hayvanların rükûda gibi yaratılmalarının hikmetinin de burada gizli olduğunu belirtir. Tevrat'ta buna benzer şekilde insanın yaratılışına işaret eden metinler yer almakla birlikte tam olarak bu şekilde bir metin bulunmamaktadır. Kaldı ki bu metin pek çok eserde kudsî hadis olarak ele alınmaktadır.[439]

İnsanların birbirlerine yardımına gelince Müneccimbaşı, bunun madde ve araç yoluyla değil, hizmet yoluyla olduğunu ifade eder. Tûsî ve Devvânî de aynı düşüncededir.[440] Müneccimbaşı insanın üstünlüğünü yine kendisine has üslûbuyla; "insanın nurlar âleminden gelen soyut bir cevher olduğu" şeklinde açıklar. Bununla birlikte insan, kendisinde kuvve olarak bulunan isti'datlarının ortaya çıkması için unsurlar, bitkiler ve hayvanlarla irtibat halindedir ve onların hizmetine ihtiyacı vardır. Aynı şekilde türünün devamı için ve faziletleri elde etmek, ebedi saadete ulaşmak şeklindeki yaratılış gayesini gerçekleştirmek için diğer insanların da yardımına ihtiyacı vardır (medeniyyün bi't-tab').[441]

---

[439] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 246/117a. Birinci örnek İbn Arabî'de "insan-ı kâmil" meselesinin işlendiği on ikinci fasılda kudsî hadis olarak ele alınır. İkinci örnek de yine aynı eserde "hikmet-i nefsiyye" meselesinin işlendiği kısımda kudsî hadis olarak ele alınıp incelenir. Burada Allah Teâlâ'nın insanı kendi esmâ ve sıfatlarını izhâr etmek için yarattığı, âlemleri de onun hizmetine verdiği meselesi ele alınır. Her iki örnek hakkında karşılaştırma için bkz. Ahmet Avni Konuk, Fusûsu'l-hikem Tercüme ver Şerhi, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, c. I, s. 62 (birinci örnek); c. III, s. 294 (ikinci örnek).

[440] Tûsî, a.g.e, terc. s. 328; Devvânî, s. 230. Kınalızâde inasanların araç yoluyla birbirlerine yardım edebileceğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. c. II, s. 70.

[441] Müneccimbaşı insanın dışındaki diğer varlıkların kendi türlerinin yardımına ihtiyacı olmadığını söyler. Meselâ kendiliğinden çoğalan hayvanlar (hayvânu't-tevellüdî), çoğalmada erkek ve dişinin bir araya gelmesine ihtiyacı olmayan çoğu su hayvanları gibi bazı hayvanlar birbirlerine yardım etmeden var olabilirler. Bununla birlikte çoğalan hayvanların (hayvânâtu't-tevâlüdiyye) türünün devamı için erkek ve dişinin birbirine ihtiyacı vardır. Ancak bundan sonra karşılıklı yardımlaşma ve topluluğa ihtiyaçları yoktur. Bu sebeple toplanmaları çiftleşme ve çoğalma günlerinde olur. Daha sonra her biri tek başına kendi işiyle meşgul olur. Yine kuşların bir kısmı, balarısı gibi bazı hayvanlar da hem bireyin hem türün korunması için, yiyeceklerini elde etmek ya da göç etmek için birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu kısımlar yine Tûsî'den nakledilmiştir. Ancak

Tüm bu ayrıntılı açıklamalardan maksat âlemdeki mevcûdâtın en üstünü olan insan türünün hem bireyin hem de türünün bekasını sağlamada diğer türlerin yardımıyla birlikte kendi türünün yardımına (hizmetine) da muhtaç olduğunu göstermektir. İnsanın, kendi türünün yardımına her alanda ihtiyacı vardır. Meselâ en basit yiyecek olan ekmeği bile elde etmek için pek çok şeyi bilmesi ve uygulaması gerekmektedir ki tek başına insanın ömrü bunu yapmaya yetmez.[442] Müellif bu hususta Hz. Âdem'in dünyaya indiğinde bir lokma için bin iş yapması gerektiğinin hikâye edildiğini belirtir. Bu kısım Tûsî'de hadis olarak geçer.[443] Bundan sonra Müneccimbaşı Hz. Âdem'in bunu yapabilmesinin kudsî kuvvetlerin ve melâikenin yardımıyla mümkün olduğu ve diğer insanları bununla kıyaslamanın doğru olmayacağı şerhini düşer. [444] Müneccimbaşı'na has Peygamberlerle normal insanlar arasındaki bu ontolojik hiyerarşi meselesi daha önceki konularda da geçmişti.

Mellifin buraya kadar ele alığı ifadeleri kısaca özetleyecek olursak; bütün varlıklar çeşitli yardım türleriyle mevcûdâtın en üstünü olan insana yardım ederler. Buna karşılık insanlar birbirlerine ancak hizmet yoluyla yardımda bulunmaktadır. Hemcinslerinin yardımı olmaksızın insanın hayatiyetini devam ettirmesi mümkün değildir. İnsanın başka insanlara muhtaç oluşu hem kendi şahsının hem de türünün devamı açısından önemlidir. Ayrıca, ileride de ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere insanların farklı kabiliyetlerle, farklı iktisâdî seviyelerde yaratılmaları da onları yardımlaşmaya ve ilişkileri belli bir düzene koymaya sevk etmektedir.

a.2) Yardımlaşma ihtiyacının dinî temeli: Müneccimbaşı bu başlık altında devleti meydana getiren üç temel unsuru ele almaktadır. Bunlar; *şeriat, yönetici* ve *para*dır. Müellif öncelikli olarak yönetimin ilâhî tedbire dayalı olduğunu ifade eder. Bundan sonra gelen yönetici de zaten "halifetullah" kimliği ile ülkeyi idare etmektedir. Para ülkede yönetim için

---

bundan sonra Tûsî bitkiler ve unsurların yardımlaşma hususundaki durumunu tek tek ele alırken Müneccimbaşı bu konulara gimez: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 247/116b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 326-327. Müellif konuyla irtbat gördüğü durumlarda farklı pek çok konuya geçiş yaptığı halde, merkeze aldığı ahlâk eserlerinden yaptığı alıntılarda gerekli gördüğü yerlerde tasarrufta bulunabilmektedir. Amacı kendi usulünce meseleye açıklık getirmektir. Yardımlaşma hususunda insanın durumunu merkeze alıp onu ortaya koyduktan sonra, farklılıkları ortaya koymak için hayvanlardan da örnek verir, diğerlerine değinme ihtiyacı hissetmez. Ancak insanın ontolojik olarak konumunu tespit ettikten hemen sonra, konuyla ilgili insanın metafizik yönüne geçiş yapar ki bu onu diğer eserlerden ayıran en önemli yönüdür. Ayrıca yardımlaşma meselesinde hayvanlar söz konusu olduğunda işaret etmek istediğimiz bir başka husus daha mevcuttur. Yardımlaşma fiilinin "akıl sahibi" insanlar için geçerli "bilinçli" bir eylem olduğu kanaatindeyiz. Hayvanların çoğalma ya da başka nedenlerle bir araya gelmesi "insanlarınki gibi" bilinçli bir eylem değildir. Dolayısıyla bu karşılaştırma ontolojik olarak uygun gözükmemektedir.

442 Yardımlaşma meselesi, İdeal Devlet fikrinin sahibi olan Fârâbî'nin birinci derecede esas aldığı Platon'da da benzer ifadelerle ele alınır. Basit bir karşılaştırmaya imkan tanıması açısından kısa bir iktibas yapıyoruz : "Bir insan bir eksiği için bir başkasına baş vurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler ve birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz". Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, **Devlet**, s. 56/369c.

443 Tûsî, a.g.e, terc. s. 328.

444 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 247/116b.

gerekli olan fiziksel şartların sağlanması açısından esastır. Bu sistemde Müneccimbaşı'nın devleti en temelde dînî bir nitelik taşımaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere müellifi Fârâbî'den ayıran en önemli nokta burasıdır. Hikmet bilgisinin sahibi olan yöneticinin en temel görevi ilâhî tedbiri doğru anlayıp uygulamaktır. Yöneticinin bilge oluşu en başta şeriatı doğru anlaması için gereklidir.

Devlet yönetiminin dayandığı üç temel unsurdan birincisi, yönetimin en temelde siyâsetü'l-uzmâ denilen "ilâhî tedbir"e dayanmasıdır. Müneccimbaşı bunu metafizik arka planıyla irtibatlandırarak kendisine has uslûbuyla kesret ve tevhid meselesi üzerinden şu şekilde açıklar:

> *Kesret*, farklı tabiatta ve mizaçtaki insanların bir araya (*tevhid*) gelmesi ile oluşur. Böylesi bir topluluğun tedbirinin insan eliyle sağlanması mümkün değildir. Bilakis dinî ve dünyevî işlerinde saadet ve şekâveti, hidâyet ve dalâleti gösteren küllî kanunlar vazeden ilâhî, Rabbânî bir tedbire ihtiyaç vardır. Bu ilâhî kanunlara millet ehli; *şeriat, din ve millet* ismini verir.[445]

Yönetimin temeline ilâhî tedbîri yerleştiren Müneccimbaşı, buna dayalı olarak devletin ikinci temel unsuru olarak, şeriatı temsil kabiliyetine sahip "başkan"ı ele alır. Müellif hükümdarları "şeriatin hâdimleri"[446] olarak niteler. Bu kısımda müellif ilâhî tedbirin ilk temsilcileri olarak gördüğü peygamberleri ele alır. İlâhî kanunların kendisine vahyedildiği kişiye "nebî, rasul, şârî" denilmektedir. Müellif hukema nezdinde bu kanunlara; "nâmus-ı ekber", gönderilen kişiye "sâhib-i nâmûs-ı ekber" denildiğini ifade eder. Burada müellif Platon'nun[447] ve Ariso'nun[448] peygamberlerin ilâhî desteğe mazhar olduğunu ifade eden sözlerini ele alır. Aristo ve Platon'a ait bu sözler Tûsî'den aktarılmaktadır.[449] Müellif bu sözleri; "ilim ve amelde, ilâhî ilhamla kendilerine bildirilen gaybı bilmelerinde, kevn ve fesad âlemindeki tasarruflarında kimse onların seviyesine erişemez" ifadeleriyle açıklar.[450] Müneccimbaşı yöneticileri de peygamberlerin vârisleri olarak ilâhî ilhâma mazhar görmektedir. Onun bu ifadeleri ile ilâhî vekâlet ve destekle gönderilen peygamberlere itaat edilmesi gerektiği gibi yöneticilere de itaat edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Şu durumda

---

445 "فيسمى ذلك القانون الإلهي عند أهل الملة شريعة ودينا وملة" Din kelimesinin "mille" şeklinde ifade edilişi Fârâbî'nin ifadelerini hatırlatmaktadır. Fârâbî de din kelimesini millet kelimesi ile karşılayarak "milletü'l-fâzıla" ifadesini eserlerinde kullanır. Bu ifadelerin diğer ahlâk eserlerinde kullanılmadığını göz önünde bulundurduğumuzda Müneccimbaşı çoğu zaman yaptığı gibi isim vermese de burada Fârâbî'den direk istifade etmiş gözükmektedir. Zira bu şekilde bir kullanım müellifin izini sürdüğü diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Millet ve din kelimelerinin ortak kullanımı ve "milletü'l-fâzıla" ifadesi için bkz. Fârâbî, Kitâbu'l-mille, tahk. Muhsin Mehdî, Lübnan 1968, s. 22. Eserin tamamında bu iki kelime birbirinin yerine kullanılmaktadır.

446 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 249/117b.

447 "هم أصحاب القوى العظيمة الفائقة": "Onlar yüce ve üstün güçlere sahiptirler".

448 "الذين عناية الله بهم أكثر ".: "Onlar Allah'ın yardımının en fazla olduğu kimselerdir".

449 Tûsî, a.g.e, terc. s. 241.

450 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 248/117b.

hükümet ve hükümdarlar, ilâhî hükümlerin toplumda uygulanması ve bu şekilde düzenin sağlanması için gerekli olmaktadır.

Bu açıklamaların ardından müellif, *şeriat âlimlerinin* hükümete "imamet, hilafet" adını verdiklerini, bu sebeple *kelâmcıların* imamet konusunu ilm-i kelâmda sem'iyyâtın bir bölümü olarak ele aldıklarını belirtir. *Hukemânın* ise, "mülk, nâmusu'l-evsat ve saltanat" adını verdiklerini ifade eder. Hükümdarın ilâhî tedbire mazhar oluşuna işaret etmek üzere *İşrâkîler'in*, meliklerde Nûru'l-envârdan feyezan eden kendilerine has bir nur olduğunu, bu nur sayesinde insanların itaat edip onlardan korktuklarını belirtir. Müellif daha sonra bu nura ıstılahlarında "**كيَانْ خوُرَهْ**" (keyân hûra) dediklerini ifade edip ardından, terkibdeki kelimelerin harekelerini açıklayıp, sonra "hûra" kelimesinin lugatlarında nura verilen isim olduğunu, keyân kelimesinin "**كَيْ**"in çoğulu olduğunu, bunun da "es-sultânu'l-azîmu'ş-şe'n" manasına geldiğini, daha sonra terkip haline getirildiğini belirtir. Bu ıstılahtan yola çıkarak, meliklerin kendilerini diğer insanlardan temyiz eden ilahî tecellilere mazhar olduklarını ifade eder.[451] Bu açıklamalarında da müellif, konuyla ilgili farklı ulema sınıflarının görüşlerini ele aldıktan sonra, yine son aşamada İşrâkîler'in görüşlerini ifade edip onların sözleri ile kendi görüşlerini ayırım yapmadan birlikte ele almıştır. Hükümdarın hilafet görevi bu şekilde ilâhî bir feyzin aydınlatması ile gerçekleşmektedir. Müellifin bu ifadeleri hem onun meşrebini yansıtması hem de yönetimin dayandığı temel esasları ifade etmesi açısından önemlidir. Bu usul müellifin fert ahlâkı ve aile ahlâkı kısmında da esas aldığı usul ile uyum içerisindedir. Her üçünde de faziletli kişinin, ailenin ve devletin temel esası, ilâhî tedbirin varlığıdır. Elbette bu tedbiri başka bir ifade ile feyzi alabilecek yapıda olabilmek ulaşılan ahlâkî seviyeye işaret etmektedir.

Müellifin sisteminde devlet yönetimi açısından esas olan üç temel unsurdan <u>üçüncüsü</u>, karşılıklı yardımlaşma ve muamelede kullanılan "para"dır. Müellif; "yardımlaşmanın teâvüd'ü (takas) gerektirdiğini, amelle teavüdün mümtenî olduğunu belirterek, onun yerine işin karşılığında bedel olarak paranın kullanılmasının adalete en uygun olduğunu" ifade eder. Bu sebeple hukemanın paraya "nâmusu'l-asğar, adl-i sâmit" adı verirdiklerini belirtir. Bedel olarak o dönemde altın ve gümüş gibi madenlerin kullanıldığını ifade eder.[452] Burada nâmusu'l-asğar ifadesi nâmûsu'l-ekbere, yani şeraite nisbetledir. Ülkenin fiziksel imkânlarının oluşturulması, karşılıklı muamelelerde adaletin tesisi için bir bedelin varlığı elbette zorunlu görülmektedir.

b) İnsanın Sosyal Bir Varlık Olması

---

[451] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 249/117b.
[452] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 250/118a.

İnsanın toplu halde yaşama isteği ve bunu belli bir düzen içerisinde sürdürme ihtiyacı siyasî teşekküller kurmasının da esasını oluşturur. Müellif insanın kendisine verilen kuvveleri kullanıp ahlâkî olarak fazilet sahibi olabilmesinin ancak toplum içerisinde mümkün olabileceğini ifade ederek ferdî ahlâkın oluşabilmesini, insanın sosyalliği ile irtibatlı bir şekilde ele alır. Aynı görüşleri paylaştığı seleflerinin bu konuyla ilgili ele aldığı meseleleri kendi siyaset düşüncesiyle harmanlayarak açıklar. Aile ahlâkı bölümünde de ifade edildiği üzere İbn Miskeveyh'te bu konular ayrı başlıklar halinde ele alınmayıp, farklı meseleler içerisinde kısa atıflar yapmakla yetinilmiştir. Müneccimbaşı "insanın tab'en medenî olduğu"[453] şeklindeki sözü tekrar ederek, insanın tab'en ve zaruraten birlikte yaşamaya, insanlarla güzel ilişki kurmaya ve onları sadakatle sevmeye ihtiyacı olduğunu ifade eder. Toplumdan soyutlanarak insanın neyin hayırlı neyin şer olduğunu görebilmesi ve adaleti tesis edebilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Dolayısıyla insanın kemalâtı elde edebilmesi için insanlarla bir arada bulunup kaynaşması, onlarla ilişki içerisinde olması gerekmektedir.[454]

Devlet felsefesini inşâ ederken insanı önce kozmik açıdan diğer varlıklarla ilişkisi itibarıyla ele alan sonra da kendi fizik ve metafizik yapısı itibarıyla inceleyerek "insanın sosyalliği fikri" üzerinden devlete ihtiyacı temellendiren kişi tahmin edileceği üzere Fârâbî'dir.[455] Bu açıdan müellif insanı; "tabiatı icabı temel ihtiyaçlarını ancak siyasi bir toplulukta karşılayıp kabiliyetlerini yine o zeminde gerçekleştirebilen siyasi bir canlı" olarak ifade eder.[456] Bu varlık hiyerarşisinde insan hemcinsleri içerisinde ancak erdemli olabilmektedir. Müneccimbaşı da bu usulü takip ederek konunun başında devleti meydana getiren unsurları ve devletin işleyişini incelemeden önce temel yapı taşlarını ele alıp tek tek açıklar. Bu zemin üzerine siyaset felsefesini inşâ eder.

Bu meseleyle ilgili ahlâk eserlerinde yer alan insan kelimesinin "ünsiyet"ten mi "nisyan"dan mı geldiği meselesini ele alarak selefleri gibi o da birinci görüşün doğru olduğunu kabul eder.[457] Müneccimbaşı, diğer görüşün galat olduğunu, doğru olmadığını ifade eder. Dolayısıyla insanın ünsiyet sahibi olması da onun sosyal bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

---

[453] Bu mesele bazı tarih kitaplarının girişinde de ele alınır. Bu hususta örnek olarak bkz. İbn Haldun, Mukaddime, Ali Abdulvâhid Vâfî (tahk.), Kahire t.y, c. I, s. 337.

[454] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 251/118b; İbn Miskeveyh s. 153, terc. s. 126; Tûsî, a.g.e, terc. s. 240; Kınalızade, a.g.e, c. II, s. 90.

[455] Müneccimbaşı bunu bir adım daha öteye götürerek insanın, diğer bütün varlıklarla irtibatı neticesinde ilâhî feyze ve bunun neticesinde ahlâkî olgunluğa ulaşabileceğini, bunu da ancak toplum içerisinde yapabileceğini ifade eder.

[456] Fârâbî, **Medînetü'l-fâzıla**, s. 117.

[457] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 253/118a; İbn Miskeveyh s. 153, terc. s. 126; Tûsî, a.g.e, terc. s. 240; Anay, a.g.e, s. 334.

c) Dinin Bir Arada Yaşamaya Yönelik Emirleri:

Erdemli bir toplumun uyum içerisinde olması başkanın topluma benimsettiği görüşler ve davranışlarla mümkündür. Görüş ve davranışlarda birliğin olması da bu ahengin yakalanmasında son derece önemlidir. Bunun için ortak hedefler etrafında bir araya gelinmesi ve başkanın da bunu sağlamak için gayret içerisinde olması gerekmektedir. Müneccimbaşı'nın sisteminde insanları aynı payda etrafında toplamak noktasında "din" en temel unsurdur. Bunu daha önce devletin esası olan üç unsuru incelerken ilâhî tedbir meselesinde açıklayan müellif, bu başlık altında dini, insanları bir arada tutan temel ve en sağlam unsur olarak ele alıp inceler. Konuyu naslarla temellendirmeye çalışır. Bütün bu ifadeler Müneccimbaşı'nın devletin dinî karakterli oluşunu öne çıkarması açısından önemlidir. Çok farklı bilgiler içermemekle birlikte bu meseleye dikkat çekmek amacıyla müellifin ayrı bir başlık olarak eserine aldığı bu bölümü biz de aynı şekilde ele almayı uygun gördük.

Müneccimbaşı insanların bir araya gelmelerini gerekli kılan bazı ibadetlerin de insanın yardımlaşma duygularını ve sosyal yönünü desteklediğini ifade eder. Beş vakit namaz, bayram ve cuma namazları, hac gibi ibadetleri; insanlar arasında beraberlik ve buna dayalı muhabbetin pekişmesi, kin ve düşmanlıkların ortadan kalkması için cemaatle yapılması emredilmiş olan ibadetlerdir. Müellif dini "insanları hidâyete ulaştıran ilâhî kanunlar" olarak tanımlayıp, yöneticiyi de bu ilâhî kanunların ve bunların insanlar tarafından uygulanmasının koruyucusu ve bekçisi olarak niteler." Dolayısıyla dinin emirleri de insanların bir arada ve belli bir hiyerarşik düzen içerisinde yaşamasını emreder niteliktedir.

Müneccimbaşı bu meselede Fars hâkimi ve meliki olarak nitelediği Ardeşir'den bir alıntı yapar: "Din ve melik ikiz kardeş gibidir, biri olmadan diğeri olmaz. Din esas, asıl, temeldir, melik onun koruyucusudur. Temeli olmayan şey yıkılır, koruyucusu olmayan şey kaybolur."[458] Bu söz de Tûsî'den aktarılmaktadır.[459] Ancak Tûsî bu sözü medine çeşitlerini açıkladığı kısımda ele almaktadır. Müneccimbaşı'nın bu kısımdaki tasnifleri ve meseleleri ele alış sıralaması Tûsî'den oldukça farklıdır.

d) Temeddün Fikri ve Medine Çeşitleri

Yardımlaşmaya duyulan ihtiyaç insanların toplu halde yaşamasını (temeddün) zorunlu kılmaktadır. Burada da temeddün fikrinin menşei olarak insanların tabiat itibarıyla birbirlerine muhtaç olması esas alınmaktadır. Müellif bunu "insanın şahsının ve türünün bekasını sağlamak maksadıyla yardımlaşma için bir araya toplanması"[460] şeklinde ifade eder.

[458] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 253/118a; Tûsî, a.g.e, terc. s.273.
[459] Tûsî, a.g.e, terc. s. 273.
[460] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 245/116a.

“Temeddün” kelimesinin bunu ifade eder şekilde “tecemmü” manasına kullanıldığını belirtir.[461] Bu ifadelerden yola çıkarak insanların sosyal bir varlık olarak çeşitli gruplar oluşturması neticesinde ortaya çıkan toplu halde yaşamaya temeddün denildiğini söyleyebiliriz. Toplu halde yaşama ve yardımlaşma ihtiyacının birinci basamağını aile oluşturmaktadır. Aileden sonra mahalle, şehir ve ülke şeklinde ifade edilen ictimâî topluluklar gelmektedir.

Medine kelimesini açıklarken ifade edildiği üzere temeddünde de mekân manası değil, özel bir birliktelik kastedilmektedir. Müellif temeddündeki bu birlikteliğin gelişigüzel değil bir yönetim etrafındaki birlikteliği ifade ettiğini belirtir. Müneccimbaşı bu ifadesini medineyi kısımlara ayırarak açıklamaya çalışır.[462] İlk başta bilinen, erdemli ve erdemli olmayan şehir tasnifini yapar. Bu tasnif insanın ahlâkî olarak iyi ya da kötü bir insan olması temeline dayandırılmaktadır. Nasıl ki insan nefsinin kendileriyle cismânî ve rûhânî âlemleri algıladığı farklı kuvveleri varsa ve ahlâkî olarak konumu bu kuvveleri kullanma durumuna göre belirleniyorsa; medine de kendisini oluşturan insanların durumlarına göre nitelenmektedir. Meselâ; bâğîler, öfke kuvvesi kendilerine hâkim olan ve hükümdara karşı ayaklanan insanların oluşturduğu topluluktur. Dolayısıyla hayır ve iyilik için bir araya gelmiş insanların oluşturduğu siyasi birliğe erdemli şehir, kötülük ve fesad için bir araya gelmiş insanlarınkine erdemli olmayan şehir denilmektedir.[463]

Müellif hayrın cinsinin olmaması sebebiyle fâzıl şehrin de çeşitlerinin olamayacağını, ancak erdemli olmayan şehrin üçe ayrılacağını belirtir. Birincisi toplanma sebebine göre iki kısımdır: Toplanma sebebi öfke kuvvesine dayalı ise *medînetü’l-teğallüb*, şehvet kuvvesine dayalı ise *medînetü’l-lezze* adını alır. İkincisinde ise aslında toplanma sebebi nâtıka kuvvesidir, ancak bu kuvve hikmet için değil diğer kuvvelere hizmet için kullanılır. Buna *medînetü’l-felsefiyye* denilir. Üçüncüsü, bâtıl akideler üzerine bir araya gelmiş topluluktur ki buna da *medînetü’d-dâlle* adı verilir. Müneccimbaşı’nın bu tasnifi Farâbî’deki cahil, fâsık ve sapkın şehir şeklindeki ayrımını akla getirmektedir.[464] Tüm bu tasniflerde esas alınan şey nasıl ki insanın erdemli olmasında nazârî kuvvenin esas olması önemliyse devlette de asıl olan cehaletten, kişisel arzu ve heveslerden uzak bir yönetim şeklidir. Bu olmadığı takdirde cahil dolayısıyla erdemsiz şehirler ortaya çıkmaktadır. İnsanı hem kozmik yapı itibarıyla hem de

---

[461] Müellifin bu ifadesinden yola çıkarak bu kelimeyi isim olarak kullanıp “cemiyet” kelimesi ile de karşılayabiliriz.

[462] Bu tasnifler metnin içinde değil hâmişte yer almaktadır. Yazı karakterlerinden ve her üç nüshada da aynı şekilde yer almasından yola çıkarak bu kısmın metne ait olduğunu düşünmekteyiz.

[463] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 245/116a. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **Medînetü’l-fâzıla**, s. 131; es-Siyaset’ ül-medeniyye, s. 87.

[464] Karşılaştırma için bkz. Fârâbî, **Medînetü’l-fâzıla**, s. 131.

kendi yapısı itibarıyla muhatap alarak bunun üzerine devlet tanımı yapan Fârâbî devletin çeşitlerini de aynı sistem üzerinden devam ettirmektedir. Müneccimbaşı da benzer bir tasnifle aynı yapıyı esas almaktadır. Zira devlet aynı zamanda farklı ahlâkî seviyelerdeki insanlardan müteşekkil bir topluluktur. Çeşitleri de buna göre oluşmaktadır.

Müellif erdemli şehrin saadeti elde etme ve şerleri def etme esası üzerine tesis edildiğini, ehlinin hakikatte ve hayırda müşterek olduğunu ifade eder. En başta söylediği erdemli şehrin tek oluşunun bu hakikate binaen olduğunu ifade edip idrak mertebeleri açısından ehlinin farklı farklı olabileceğini belirterek en başta yapmış olduğu genellemeye şerh düşer. Bu tasnifte en üst seviyede temyiz ve nutk kuvvesinin en üst mertebesinde bulunan kudsî kuvvetler, en altında da behîmî mertebede kalmış olanlar olduğunu ifade eder. Behîmî seviyede olanların mebde' ve meâd (ilk yaratılış ve ölümden sonrası) bilgisine ulaşamayacaklarını belirtir. Bunu ancak maddî alakalardan uzaklaşabilen muhakkiklerin yapabileceğini ifade eder.

Müellif insan nefsinin manaları ve cismânî sûretleri idrak edebileceği hiss-i müşterek, vehim ve hayal gibi kuvveleri olduğu, bu kuvvelerin de mizaçlara göre farklılık göstereceği hakikatine işaret ettikten sonra tekrar bir tasnif yapar. Sûretlerin ötesini görebilen en üst mertebede evliyâların ve hukemânın ileri gelenlerin yer aldığını, algılama durumlarına göre daha sonra ehl-i iman, ehl-i teslîm gibi grupların geldiğini ifade eder. Burada müellif başka bir konuya kısaca temas ederek, insanların bu şekilde farklı seviyelerde bulunmasına karşılık, Peygamber Efendimiz'in herkesle seviyesine göre muhatap olduğunu ifade ederek ülkeyi yönetenin de böyle yapması gerektiğini belirtir.[465]

Müneccimbaşı'nın "hukemâ şöyle der" diyerek baştan beri yaptığı tüm bu tasnifler ve açıklamalar Tûsî'den iktibastır. Burada da müellif Tûsî'den devraldığı tasnifi dini ve tasavvufî açıdan kendi usulüne uygun olarak yorumlamaktadır. Müneccimbaşı'nın ifadelerinden yola çıkarak bu tasnifin temel düşüncesini şu şekilde izah edebiliriz: İnsanların bazıları vardır ki etrafındaki varlıkları ve olayları ancak vehimle algılayarak hareket ederler ve dolayısıyla künhüne vâkıf olamazlar. Buna rağmen etrafındaki âlemi hatta âlemleri kendisine feyezan eden tecellilerin aydınlığıyla algılayan insanlar da vardır ki bu insanların elbette diğerlerinden farklı ve üst bir kategoride değerlendirilmesi icab etmektedir.

---

[465] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 253/118a; Tûsî, a.g.e, terc. s.268-269-270. Erdemli şehrin insanları Fârâbî'de çok net bir ayrıma tâbi değilken müellifimiz Tûsî ve Devvânî'de yer alan sistemetik ve tafsilatlı tasnifleri esas alır. Müellif ayrıca bazı âlimlerinin medineyi yedi kısma ayırdığını belirterek pek çok grubu içine alan farklı bir tasnif daha yapar: Medînetü'l-hürriyye (medinetü'l-müteellihîn), medînetü'l-menfea, medînetü'l-lezze, medînetü'l-teğallüb, medînetü'l-fâzıla, medînetü'l-fâsıka, medînetü'd-dâlle. Erdemli şehrin insanları Fârâbî'de çok net bir ayrıma tâbi değilken Müellifimiz Tûsî ve Devvânî'de yer alan sistemetik ve tafsilatlı tasnifleri esas alır.

Müellif erdemli ülkenin halkını meslekleri itibarıyla da tasnife tâbî tutar. İnsanların değişik kabiliyetlerde olmaları, iktisâdî açıdan farklı seviyelerde olmaları her birinin farklı iş ve sanatlarla meşgul olmalarına neden olmaktadır. Zaten yardımlaşmayı zaruri kılan sebep de budur. Müellifin burada ele aldığı tasnif en başta Fârâbî'ye dayanmaktadır.[466] Buna göre mesleklerine göre erdemli ülkenin halkı beş gruba ayrılır:

a) Erdemliler (efâdıl): Yetkinliğe ulaşmış, ilmiyle âmil olan ilim adamları ve fazilet sahibi hukemânın oluşturduğu en üst sınıftır. Bu gruptakiler, mevcûdatı oldukları hal üzere bilme sanatında görüşleri istikamet üzere olan, yetkinliğe ulaşmış kimselerdir. Bu sebeple ülkenin idaresi (tedbir) onlara bağlıdır.

b) Hatipler/Vaizler (zü'l-elsine): Bu gruptakiler, çeşitli nasihatler ve vaazlarla halkı, insanî kemalâtı elde etmeye davet ederler. Şiir, hitabet ve cedelî kıyasları kullanarak halkın akidesinin bozulmasına engel olmaya gayret ederler. Kelâm, fıkıh, hitabet ve diğer iknâî ilim dallarıyla iştigal ederler.

c) Mukaddirûn (ölçücüler): Müneccimbaşı hâmişte bu grubu muhtesibler şeklinde ifade eder. Bu guruptakiler de ülkedeki insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin adalet ölçüsüne uygun olup olmadığını gözetirler. Aynı şekilde eşyanın ölçüsünü de adalet esaslarına uygun olacak şekilde takdir ederler. İnsanların şeriatın, aklın ve örfün koyduğu sınırların dışına çıkmalarına engel olurlar. Aritmetik (hesap), istîfâ (muhasebe), geometri, tıp ve nücûm sanatlarıyla meşgul olurlar.

d) Savaşçılar (mücâhidûn): Şehri düşmanların ve asilerin taarruzuna karşı koruyan, sınırları, kaleleri, yolları muhafaza eden gruptur. Yiğitlik, sipahilik sanatıyla iştigal ederler.

e) Mal sahipleri (erbâb-ı emvâl): Ülkenin yiyecek, giyecek gibi ihtiyaçlarını temin ederler. Gerekirse bu ihtiyaçları ticaret yoluyla uzak ülkelerden getirirler. Bu kişilerin kazançları alışveriş, öşür ve haraç yollarıyla olur. Ticaret, zanaat ve ziraat sanatlarıyla meşgul olurlar.

Müneccimbaşı, bu kısımda önemli bir konuya temas eder. Bu sınıflarda yer alan insanların kabiliyetlerine göre bir sanatla ilgilenmelerini adaletin gereği olarak ifade eder. Pek çok sanatla birden iştigal etmenin kişiyi çok fazla meşgul edeceğini, "her şeyi isteyen hepsini birden kaybeder" sözünde olduğu gibi hiçbirinde mükemmellik derecesine ulaşamayıp, hepsinde belli bir seviyede kalacağını belirtir. Bu sebeple kişinin insanlar için en faydalı ve

[466] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 260/122b; Tûsî, a.g.e, terc. s.274-275; Fârâbî, **Fusûsu'l-medenî**, s. 136-137.

kendisi için en uygun işle iştigal etmesi sağlanmalı, bu şekilde erdemli ülkenin düzeni tesis edilmelidir.[467] Burada Müneccimbaşı'nın doğrudan Fârâbî'den istifade ettiğini görmekteyiz.

Müellifin bu tasnifteki sıralaması ve burada takip ettiği hiyerarşi onun için önem sırasını da ifade etmektedir. Buna göre toplumda birinci derecede önemli olan grup hukemâ sınıfıdır. Kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimleri ise ikinci sınıfta ele almaktadır. Bu tasnifte müellif sûfî âlimleri açıkça zikretmemektedir. Ancak burada Fârâbî'de sadece "hukemâ" olarak ifade edilen sınıfı müellif "ilmiyle âmil olan hukemâ" şeklinde tanımlayarak, bununla herhangi bir filozof grubuna değil, kendisini yakın hissettiği İşrâkî çizgiye işaret ettiğini düşünmekteyiz. Yine kendisinin de ilgilendiği hesap, tıp ve nücum ilimleri üçüncü sırada yer almakta ve adalet ölçüsünü bunlar gözetmektedir. Ülkeyi savunanlar ve en son grupta da ticaretle ilgilenenler yer almaktadır. Tekrar altını çizmek gerekirse Müneccimbaşı'nın ideal devletinde ilim ve hikmet ve dolayısıyla ulemâ sınıfı merkezi konumda olup devlet başkanı da bu grup içerisinden çıkmaktadır.

Müneccimbaşı, bu beş sınıfın dışındakileri "türediler/ayrık otları" (nevâbit) adı altında beşe ayırır. Bu beş sınıfın yukarıda sayılan guruplara göre alet ve edevat hükmünde olduğunu ifade eder. Bu sınıflar içerisinde kemâlâtı elde etmeye isti'dâdı olanlar varsa faziletli devlet mensublarının onları tebliğle sorumlu olduğunu belirtir. Bu şekilde onlar da kemali elde ederlerse faziletliler içerisinde yer alabilirler. Ancak eğer bunu yapamazlarsa onları şehirden ihraç etmek gerekmektedir. Zira bunlar bahçedeki zararlı yabancı otlar gibidirler. Bu sebeple türediler diye isimlendirilirler. Daha sonra müellif bu grupları diğer ahlâk eserlerinde de ele aldığı şekliyle tek tek açıklar:

a) Mürâîler (ikiyüzlüler): Bunlar sâlih ve zâhid insanların kıyafetleriyle dolaşıp insanlara nasihatler verirler, ancak hakikatte insanları fesada sürüklemekten başka niyetleri yoktur.

b) Muharrifler: Bu isimlendirme Tûsî'ye aittir. Müneccimbaşı, grubu tanımlamakla birlikte isim zikretmez. Bu gruptakiler kendilerini muhakkik âlim olarak gösteren kimselerden oluşur. Hâlbuki ilim meclislerinde âlimlerle mücadele ederek ve şeytani fikirler öne sürerek insanların kafalarını karıştırmaktan başka niyetleri yoktur.

---

[467] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 260/122b. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, Fusûsu'l-medenî, s. 114-145; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 110. Herkesin kendi istidadına uygun bir işle iştigal etmesi anlayışı Osmanlı cemiyet yapısının da ana ilkelerinden birisi olmuştur. Cemiyetleri oluşturan sosyal zümrelerin hangi meslekleri icra ediyorlarsa orada istihdâm edilmeleri, sınıf atlamaya çalışmamaları –en azından nazarî planda- vazgeçilmez bir ilke olarak görülmüştür. Bu hususta tafsilatlı bilgi için bkz. Fahri Unan, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Toplum**, Ankara, 2004, s. 100. Müneccimbaşı'nın ise bu mesele üzerinde bu derece ayrıntılı olarak durmasının, döneminde toplumun her alanında meydana gelen bozulmalara ve siyâsi olarak gerilemeye neden olan sebeplerin başında liyakatsiz kişilerin devletin çeşitli kademelerinde, hatta ulemâ sınıfında bulunmalarına işaret etmek amacıyla olduğunu düşünmekteyiz.

c) Sasaniyye: Müneccimbaşı bu sınıfı Sâsâniyye diye isimlendirilen sınıflardan müteşekkil bir tâife olarak ifade eder. Bu sınıfın, insanları dünyevî şeylere meylettirmek için her tür hileye başvurduklarını, insanları aldattıklarını belirtir. Bunlardan bazılarının kendilerini zâhid bir vâiz olarak, bazılarının doktor, müneccim(!), falcı, büyücü olarak tanıttıklarını ifade eder. Bazılarının da kimya veya simya sanatı ile ilgilendiklerini, hileyle insanların paralarını aldıklarını belirtir. Bazılarının da topal, felçli, müzmin hasta gibi görünerek kendilerini acındırdıklarını ifade eder. Diğer ahlâk eserlerinde olmayan bu grup, Tûsî ve diğer ahlâk eserlerinde yer alan muğalatacılara (yanıltıcılar) benzer gözükse de, onlardan en önemli farkı bu gruptakilerin bilinçli bir şekilde insanları doğru yoldan uzaklaştırmalarıdır. Muğalatacılarda ise tabiatlarındaki eksiklikten dolayı hakikatlere vakıf olamamaları nedeniyle insanları yanıltmaları söz konusudur. Bu grubu Müneccimbaşı'nın kendi meslek grubundakilere bir eleştiri olarak ele aldığını düşünmekteyiz.

d) Bâğîler (İsyancılar): Sultana itaat etmeyip isyan eden ve ceza almaktan korktukları için bunu gizleyen kişilerdir. Toplumda fitne ve fesad çıkartarak ayrılığa sebep olurlar. İsyanlarını açıkça belli eden gruplardan daha tehlikelidirler.

e) Zenâdıka ve melâhide (inkârcılar ve dinden çıkanlar): Âyet ve hadisleri kendi heva ve heveslerine göre tahrif edip cahil insanları kandıranlardır. Müellif bunları insan kisvesinde şeytanlar olarak ifade edip, bunların şerrinden korunma duasıyla konuyu tamamlar. Bu grup Tûsî ve diğer eserlerde "mârıkler" şeklinde ifade edilir.[468]

Müneccimbaşı daha pek çok türedi grubu olduğunu belirtir. Bu grupların öncelikle terbiye edilebilecek durumda olanlarının terbiye edilmesinin, buna yanaşmayıp hatalarında ısrar edenlerin de yakalanıp idam edilmesinin, ülke dışına çıkartılmasının ya da ömür boyu hapse mahkûm edilmesinin devlet başkanının görevi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte miskinler ve fakirlerin bu grubun dışında telakki edilmesi gerektiğini, onların beytü'l-mâlde haklarının olduğunu ve onlara yardım edilmesinin gereğini, usul kitaplarında bu hususun anlatıldığını belirtir. [469]

Müneccimbaşı ele aldığı belli başlı grupların dışında Tûsî'de yer alan erdemli ve erdemli olmayan şehirlere ait farklı pek çok tasnife ve her grup hakkındaki açıklamalara, siyaset çeşitleri meselelerine yer vermeyip bu genel tasniflerle yetinir. Müellif şerhinde erdemli devletin özelliklerini, döneminde yaşanan siyâsî bozulmayı teknik olarak pek çok yerde ele almakla birlikte bu hususlar hakkında dönemine ait somut örnekler vermekten

---

[468] Tûsî, a.g.e, terc. s.274-275; ahlâk eserlerinde yer alan bu tasnifin asıl kaynağı yine Fârâbî'dir: Fârâbî, es-**Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 104. Bu tasnif Taşköprîzâde'de de aynı Tûsî'deki isimler ve çok kısa açıklamalarla ele alınır: Taşköprîzâde'de, a.g.e, s. 67a.

[469] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 261/122b;

kaçınmıştır. Bu değerlendirmeleri *Câmiu'd-düvel*'de yaptığı için burada tekrar etme ihtiyacı hissetmemiş de olabilir. Bu eserinde Osmanlı tarihini ele aldığı bölümün girişinde Osmanlı Devleti'ni ideal devlet olarak ifade eder.[470] Ancak bu eserinde de kendi yaşadığı döneme dair çok ayrıntılı değerlendirmeler yer almaz. Zaten eser IV. Mehmed dönemi ile sona erer. Dolayısıyla sürgün yılı olan 1672'den vefatına, yani 1702 yılına kadar geçen otuz yıllık süreci kaleme almamıştır. Müellifin iki eserini siyaset düşüncesi açısından değerlendirmek gerekirse; *Câmiu'd-düvel*'de mevcudun değerlendirilmesi yapılmış, ahlâk eserinin son kısmında ise, ideal anlamda bir yönetim için olması gerekenlere yer verilmiştir.

Müellif eserlerinde Osmanlı Devleti'nde yaşanan ahlâkî ve siyâsî bozulmalara zaman zaman işaret etmekle birlikte yeni bir sistem önerisinde de bulunmaz. Siyâsî açıdan yaşanan başarısızlıkların henüz yeni başladığı bir dönem olması itibarıyla meseleye yeni bir siyâsî oluşuma işâret ederek çözüm bulmak yerine mevcut sistemin eksik olan taraflarını öne çıkarıp onu ıslah etme gayreti içerisindedir. Yazmış olduğu ahlâk eseri de, siyâsî başarısızlıkların sebeplerini ortaya koyarak işin başında bozulmaya sebep olan en temel noktaları tamir etme amacı gütmektedir.

d) Birlikte Yaşama Düşüncesinin Ülfete Dayanması

İnsanın ahlâkî yetkinliği elde etmek için birlikte yaşamaya ihtiyacı olduğunu ifade etmiştik. Tabiatları itibarıyla bu yetkinliğe yönelik yaratılan insanların birlikteliği de tabiî olarak arzu etmesi söz konusudur. Birlikte yaşamaya olan bu arzu (iştiyak) siyaset meselesinde "ülfet" (sevgi/yakınlık/beraberlik) konusunu gündeme getirmektedir. Erdemli ülkenin insanlarının hayır ve iyilik için bir araya gelmiş olması, aralarında buna bağlı olarak sevgi ve ülfetin oluşmasını sağlamaktadır. Buna dayalı olarak sevgi meselesi ele alınırken erdemli ülkenin nasıl olması, hangi esaslara dayanması gerektiği de incelenmektedir.

Bu mesele ahlâk eserlerinde ele alınırken sevgiye dayalı olan ideal devlet esas alınmakla birlikte, başka amaçlarla bir araya gelmiş olan insanların oluşturduğu devletler ve bunların durumu da işlenmektedir. Farklı kabiliyetlerdeki insanların bir arada yaşama ihtiyacı aynı zamanda rekabeti, bazen haksızlık ve adâveti de gündeme getirebilmektedir. Ancak beraberliğin temelinde ülfet söz konusu olduğunda birliktelik erdemli şehri oluşturacak bir dayanışmaya dönüşebilmektedir. Siyasi açıdan düşünüldüğünde diğergamlığı da beraberinde getiren sevgi, insanların herhangi bir yaptırıma ihtiyaç duymaksızın adaletli bir toplumda yaşayabilmelerini mümkün kılmaktadır. Sevgi azaldıkça karmaşa artacağından otoriteye ve adalete ihtiyaç da artacaktır. Buna işaret etmek maksadıyla Müneccimbaşı konunun başında

[470] Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, haz. Ahmet Ağırakça, s. 54.

hukemânın; “ülfet, adaletten daha üstündür” sözünü aktarır. Bu meselenin temel yapı taşlarını açıklarken ülfet konusunu ayrı bir başlık altında inceleme ihtiyacı hisseder.

Ülfet meselesinin en temelde Fârâbî’nin sisteminde erdemli şehrin erdemli insanlardan müteşekkil olduğu düşüncesine dayandırıldığını düşünmekteyiz. Erdemli insanın davranışlarını nazârî aklın kontrolü altındadır ve bu insan fazileti ve gerçek mutluluğu yakalayabilmektedir. Bu seviyede bulunan insanların amaçları hakikati elde etmek olduğundan oluşturdukları şehir de bu hakikate ulaşma iştiyakına dayalı ülfet etrafında olacaktır. İşte erdemli şehir bu şekilde meydana gelmektedir. Bu durumu ifade etmek üzere Fârâbî’nin eserlerinde siyaset felsefesine geçmeden önce insanın yapısı, nefsin kuvveleri, buna dayalı olarak “saadeti elde etme” meselesi öncelikli olarak ele alınmaktadır. İnsanların oluşturacakları devletin durumu, öncelikli olarak devlet başkanının daha sonra da devleti oluşturan diğer insanların durumuna bağlı olmaktadır.[471] Müneccimbaşı da ülfet meselesini ele alırken bu temel felsefe üzerinden hareket eder.

Siyaset felsefesi açısından sevgi konusu insanların bir arada yaşarken karşılaşabilecekleri karmaşayı gideren yollardan biri ve en önemlisi olarak ele alınmaktadır. Ancak birlikteliğin merkezinde yer alacak olan sevgi, yukarıda ifade edildiği üzere daha özel ve seçkin bir sınıfa ait bir yol olarak öne çıkmaktadır. Çünkü halkın hepsinin birlikteliğinin sevgiye dayanması mümkün değildir. Bu durumda çoğunluğun düzenli ve sistemli birlikteliğini sağlamada *adalet*e ihtiyaç söz konusu olmaktadır. Sevgide sevdiği için fedakârlıkla ve diğergamlıkla kendiliğinden sağlanacak olan düzen, adalette bir otoritenin gözetiminde tesis edilecektir. Ahlâk eserlerinde bu bakımdan sevgi ve adalet meselesi karşılaştırılmış, sevgi adaletten daha faziletli kabul edilmiştir.

Müneccimbaşı da eserinde adalet meselesini ele alarak sevginin tabiî bir birlikteliği (vahdetü’t-tabîiyye) sağladığını, adaletin ise yapay bir beraberliği (vahdetü’s-sınâiyye) ifade ettiğini belirtmektedir.[472] Zira adalette iki şeyin orta olanı arandığından teaddüd söz konusudur. Bu, sevgideki tabiî birliğe ters olan bir durumdur. Dolayısıyla müellif de birliktelikte esas olanın sevgi olması gerektiğinin altını çizer. Adaleti sağlamak siyaset ilmini bilmekle mümkün olmaktadır. Eserde adalet meselesi zaman zaman ele alınıp, siyaset düşüncesinin ve tedbir fikrinin temeline yerleştirilmekle birlikte müellifin siyaset düşüncesinde başlı başına bir problem olarak ele alınmamaktadır. Bunun sebebi olarak,

---

[471] Fârâbînin Tahsîlu’s-saâde isimli eseri tamamen bu mesleyi ele almaktadır. Ayrıca siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin başında da bu meseleler ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fârâbî, **Tahsîlu’s-saâde**, Câfer Yâsin (tahk.), Lübnan, 1983; **Medînetü’l-fâzıla**, s. 105.

[472] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 254/119b; Tûsî, a.g.e, terc. s.247; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 80; Taşköprîzâde, a.g.e, Şehit Ali Paşa, s. 64b.

müellifin adaleti daha çok fert ahlâkıyla irtibatlı bir mesele olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Birinci bölümde bu mesele ayrıntılı olarak ele alındığı için burada yeri geldikçe kısaca değinilerek geçilmiştir. Bu kısımda ayrıca devletin farklı kademelerinde adaletin nasıl tesis edileceği meselesi tartışılmamış, bu çerçevede somut tespitler yapılmamıştır. Siyaset ilminden bahsedilen bir eserde yönetimin temel unsuru olan adalet meselesine dair daha pratik uygulamalar ve tekliflerden bahsedilmesi gerektiğini, bunun ele alınmamasının büyük bir eksiklik olduğunu düşünmekteyiz.

Müellif bu kısımda ülfet meselesiyle irtibatlı olarak muhabbet meselesine de temas etme gereği duyar. Muhabbetle irade arasında karşılaştırma yapan müellif, bu bağlamda muhabbetin iradenin aynı mı gayrı mı olduğu meselesini inceler. Muhabbetin meşhur olan "bir şeyi iştiyakla istemek" şeklindeki anlamının insan nefsi için iradeyle aynı anlama gelebileceğini incelerken burada iştiyakla istenen şeylerin iki grupta ele alınabileceğini belirtir. Buna göre muhakkiklere ait olduğunu ifade ettiği muhabbet tanımında kastedilenin Allah Teâlâ dışındaki varlıklara olan muhabbet olduğunu ifade eder. Bu anlamda muhabbet; kemâl, lezzet, menfaat ya da benzerlerini sürekli tahayyülden neş'et eden nefsânî bir keyfiyettir. İkinci kısımda yer alan Allah Teâlâ'ya muhabbet ise, devamlı olarak Allah'ın mukaddes Zâtı'nın mükemmelliklerini tasavvurdan neş'et eden nefsânî bir keyfiyettir ve bunu "mutlak muhabbet" olarak ifade eder.[473]

Bu mesele farklı şekillerde diğer ahlâk eserlerinde de ele alınmıştır. Ancak özellikle bu bölümde insanın ontolojik ve epistemolojik yapısı merkezinde sevgi ve irade konusunu karşılaştırma fikri Müneccimbaşı'na hastır. Sevgi ve irade meselesi nefsin kuvveleri meselesinde ele alınmaktadır. Müellifin meseleleri ele alırken konuyla irtibatlı olarak ayrıntılı tahliller ve tasnifler yapması eser boyunca takip ettiği bir usuldür. Bu, aynı zamanda müellifin meseleleri sistematik bir disiplin içerisinde ele alma gayretinin de bir neticesidir. Bunda müellifin artık gelişme dönemini tamamlamış bir ahlâk literatürü üzerinden eserini kaleme almasının önemli bir rolü vardır. Olgunlaşmış bir ahlâkî miras üzerinden dönemine hitabeden bir eser yazan müellif kendi tasavvufî kimliği ile de zenginleştirerek bu avantajı en güzel haliyle şerhine yansıtabilmiştir.

Müneccimbaşı muhabbet meselesini insan için ele aldıktan sonra kozmik düzende ontolojik açıdan bu konuyu değerlendirmeye tâbi tutar. Muhabbetin yalnızca insanlara has bir mesele olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu belirtir. Müellif muhabbetin mutlak manada meyil olduğunu, basit ya da mürekkep, yüce ya da sefil mevcûdâtın tamamının bu

---

[473] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 254/119b.

meyilden ve muhabbetten hâlî kalamayacağını ifade eder. Bitkiler, hayvanlar, cansız varlıklarda dahi sevginin mevcut olduğunu söyleyerek, demirle mıknatıs arasındaki çekim kuvvetinin dahi buna dayandığını belirtir. Âlimlerin çoğunluğunun muhabbetin yalnızca insanlara has olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu kabul ettiklerini ifade eden müellif, özellikle "sözleri keşf ve şuhûda dayanan seyidimiz Sûfîler" diye ifade ettiği grubun dolayısıyla kendisinin de bu görüşte olduğunun altını çizer.[474] Bu düşünceye göre basit unsurlardan feleklerin devrî hareketlerine kadar bütün varlıklardaki hareketler sevgi ve aşka dayandırılmaktadır. Müellif bu ifadeleriyle fizik ve metafizik âlemdeki düzenin sevgiye dayanması gibi devletteki düzenin de sevgiye dayandığını ifade ederek bir karşılaştırma yapar.

Muhabbet, bir olan Allah'a yaklaşmaya, buna dayalı olarak üstünlük, erdem ve yetkinliği aramaya sebep olması hasebiyle ahlâkî açıdan da önemli bir kavramdır. Siyaset meselesinde ise, hem bütün mevcûdât için hem de insanlar için birliği sağlaması açısından önemlidir. Zira muhabbet müellifin ifadeleriyle; "menfaat ya da lezzet gibi sûrî sebeplere dayanmaz, onun sebebi ulvî ve gizlidir".[475] Menfaat ve lezzete dayalı beraberlik, insanlar arasında rekabete dayanan karmaşa ve ayrılıkları gündeme getireceğinden düzen sağlamak çok güç olacaktır. Burada özellikle insanlar için muhabbete dayalı ülfet, birliğin ve birlikteliğin dolayısıyla bir arada yaşamanın üzerine inşa edildiği en önemli unsur olması itibarıyla önemlidir.

Müneccimbaşı muhabbet konusunda âyet ve hadislerden örnekler verir. "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" âyetini ve "gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim"[476] kudsî hadisini naklederek Allah'ın muhabbeti kendisine isnad ettiğini ifade eder. Âlimlerin bunu irade ve meşîet olarak tercüme ettiklerini belirterek burada Allah'ın kullarına muhabbetinin, haklarında hayırlı olanı dilemesi olduğunu söyler. Hadisteki bilinmeyi istemenin/sevmenin ise, mümkinâta yansıyan görüntüsünün ortaya çıkmasını istemesi olduğunu belirtir. Burada müellif bu mesele üzerinden Allah'la insanlar arasındaki ontolojik ilişkiyi belirlemede muhabbetin ne derecede önemli olduğuna işaret etmektedir. Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu örnekler Müneccimbaşı'na hastır.

Müellif yukarıda ele aldığımız sevginin dayandığı temel unsurlarla ilgili ifadelerine açıklık getirmek üzere sevginin çeşitlerini ele alma ihtiyacı hisseder.[477] Siyaset meselesi ile

---

474 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 255/120a.
475 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 255/120a.
476 "يحبهم ويحبونه", "كنت كنزا مخفيا أحببت أن أعرف ألح".
477 Burada Tûsî ve diğer ahlâk eserlerinde yer alan tabiî ve irâdî sevgi şaklindeki en temel ayrımı Müneccimbaşı ele almaz. Bu ayırımda tabiî sevgiye, annenin çocuğuna olan sevgisi, irâdî sevgiye de talebenin hocasına olan

ilgili olarak sevginin neye dayandığı meselesi birlikteliğin ve yardımlaşmanın devamlılığı açısından önem arz etmektedir. Buna göre sevginin sebepleri hayır, menfaat ve lezzet olarak ifade edilmektedir. Ayrıca bu sebepler birlikte de bulunabilmektedir. Bunlardan sebebi hayır olan muhabbet, çabuk meydana gelip geç kaybolur. Sebebi menfaat olan muhabbet, yavaş oluşup çabuk kaybolur. Sebebi lezzet olan sevgi, çabuk meydana gelip çabuk kaybolur. Çünkü lezzet veren şeyler çok çabuk değişir. Her üç sebebin de bir araya gelmesinden meydana gelen sevgi geç meydana gelip geç kaybolur. Geç meydana gelmesinin sebebi bütün bu sebeplerin bir araya gelmesinin geç olmasıdır. Burada müellif, diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak muhabbetin çeşitleri ve keyfiyeti ile nefsin tefekkür aşamaları arasında irtibat kurar. İnsan nefsinin tasavvur, tahayyül, duyularla algılama gibi idrak aşamaları olmasına bağlı olarak muhabbetin de farklı seviyelerde olacağını ifade eder.[478] Müneccimbaşına has bu karşılaştırmada aynı zamanda müellifin esas aldığı felsefe ve tasavvuf disiplinleri arasındaki irtibata da işaret ettiğini düşünmekteyiz.

Müellif konunun daha iyi anlaşılması için ifade edilen sevgi çeşitlerinin kimlerde bulunacağına örnekler verir. Âlim ve sâlihlerin sevgisi sebebi hayır olan sevgiye örnektir. Onlar arasında hayra dayalı hakîkî birlik olması hasebiyle bu tür sevgi çabuk meydana gelip geç kaybolur. Tüccar ya da esnaf arasındaki sevgi menfaate dayalı sevgiye örnektir. Menfaat, zor elde edilmesine rağmen, kalıcı olmadığı için bunlar arasındaki sevgi, zor oluşup çabuk kaybolur. Üçüncü tür sevgi de gençlerde bulunur. Lezzet çabuk meydana gelip çabuk değiştiği için gençlerde bulunan lezzete dayalı sevgi de çabuk kaybolur. Müellif hayrın örfî ve ıstılâhî anlamlarının insanlar arasında çokça bilinmesine rağmen gerçek anlamının idrak edilemediğini ifade ederek, buna dayalı olarak çoğunluğun muhabbetinin menfaat ve lezzete dayandığını ifade eder. Hayra dayalı menfaatin kişiyi hayrın sahibine ulaştıracağını, buna da çok az insanın vâkıf olabileceğini belirtir. Menfaate dayalı sevginin de zamanla insanı adavete ve buğza sevk edebileceğini, lezzetin de aynı şekilde düşmanlık ve öfkeye sevk edebileceğini belirtir.[479]

Müellif muhabbetin devamlılığının, sebeplerin durumuna bağlı olduğunu ifade ederek en kalıcı olanının, sebebi hayır olan muhabbet olduğunu tekrar eder. Bu tür bir muhabbetin de en üst derecesinin *muhabbetullah* olduğunu, daha sonra Peygamber sevgisi, daha sonra âlim ve sâlihlerden *ehlullah* olanların sevgisinin geldiğini belirtir. Muhabbet için mahbûbu tanımak

---

sevgisi örnek olarak gösterilir. Bundan sonra Müneccimbaşı'nın ele aldığı sevgi çeşitleri irâdî sevginin kısımları olarak ele alınmaktadır. Burada müellif siyaset meselesi açısından konuyu ele aldığı için olsa gerek tabiî sevgi meselesine hiç girmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.Tûsî, a.g.e, terc. s.249.

478 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 257/121a.

479 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 257/121a.

gerektiğini ifade ederek, muhabbetullah için her tür hayrın kaynağı olan Allah Teala'nın mukaddes ve yüce sıfatlarını bilmenin şart olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in "Allah dışındaki şeylere muhabbetin hakikatte mahza şirk" olacağı şeklindeki hadisini hatırlatır. Müellif her zaman ifade ettiği üzere bu yüce mertebeye ve büyük saadete ulaşmanın ehlullahtan bir muallimin rehberliğinde mümkün olabileceğini belirtir. İnsanın babasının maddi varlığının sebebi olması gibi, böyle bir muallimin de o kişinin, kemal ve faziletleri elde etmesini sağlaması itibarıyla, manevi babası sayılacağını ifade eder.[480] Aslında diğer ahlâk eserlerinde muhabbetin devamlılığı meselesi devletteki düzenin bekâsı açısından ele alınmaktadır. Ancak müellif konu muhabbet olunca meşrebine uygun olarak meseleyi mistik tecrübe ile irtibatlandırarak ele almayı tercih etmiştir. Bu konuda farklı meselelere temas eden müellif diğer ahlâk eserlerinde ayrıntılı olarak açıklanan farklı sevgi çeşitlerini ele almayarak kendine göre tasarrufta bulunmuştur.

Sevgi meselesinde Müneccimbaşı Tûsî'yi esas almasına rağmen hem Tûsî'de hem de diğer ahlâk eserlerinin hemen hemen tamamında yer alan sevginin diğer sebepleri, Allah sevgisi, ilâhî sevginin dışındaki diğer sevgi çeşitleri, bunların dereceleri, bu sevgilere karşılık olarak insanın üzerine düşen sorumluluklar gibi pek çok konuya değinmez. Sevgi meselesinde birliktelikleri kalıcı hale getirecek olan ilâhî sevgi, aynı zamanda insanı, yetkinliğe ulaştıracak en önemli etkendir. Müellifin bu meselelere hiç değinmemesi yahut çok kısa geçmesi eserin genel usulüne baktığımızda şaşırtıcı gözükmektedir. Gerek ahlâkî gerekse siyasî açıdan muhabbet meselesinin burada ele alınmasının sebebinin tam olarak temellendirilmediği kanaatindeyiz.

B. Devleti Meydana Getiren Taraflar

İnsanların devlet otoritesi altında birlikte yaşamaya olan ihtiyaçları, erdemli ve erdemsiz şehirler, buralarda yaşayan insanların temel nitelikleri ortaya konulduktan sonra, devleti meydana getiren unsurlar tek tek ele alınarak görev ve sorumlulukları incelenmeye geçilmiştir. Müneccimbaşı devleti meydana getiren tarafları genel olarak "yöneten ve yönetilenler" şeklinde iki sınıfta ele almaktadır. Yöneten-yönetilen ayrımı en temelde kozmik düzenle kurulan irtibata dayandırılmaktadır. Bu tasnife "yönetme açısından durumu eşit olanlar" şeklinde bir sınıf daha eklenmektedir. Müneccimbaşı'nın şerh ettiği risalenin de sevkiyle yapmış olduğu tasnifte bu üçüncü sınıfta bulunanlar, alt tabakalara göre yönetici, üst tabakalara göre yönetilen durumunda olanlardır. Çoğunluğu bu sınıf oluşturmaktadır. Müellif burada konunun başında "mülk" ile şerî veya hükmî yönetimi değil, hâkimiyet (tasallut)

480 **Müneccimbaşı** Şerhi, s. 258/121b.

manasında genel olarak sınıflara göre yönetim usullerini ele aldığını ifade eder. Böyle söylemekle müellif, daha en başında hükümdarın Allah'ın halifesi olma özelliğini tüm sorumluluklarının üzerine bina edildiği en temel misyon olarak ele aldığını ifade etmektedir.

1) Yöneten (Devlet başkanı)

İnsanların tabiî ihtiyaçları olan yardımlaşmayı toplum içerisinde karışıklık ve bozulmaya sebep olmaksızın düzenli bir biçimde sağlayabilmesi, medinenin bir kişi tarafından tedbir edilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu durum ülkede düzenin sağlanması, adalet ve mutluluğun gerçekleşmesi, insanların ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmesi için devlet başkanının varlığını zorunlu kılmaktadır. Devlet başkanı, hem Osmanlı siyaset geleneğinde hem İslam siyaset düşüncesinde "Allah'ın halifesi olma"sının getirdiği temsil kabiliyetiyle hem de Farabi ile belirginleşen "en ideal insan" tipini temsil etmesi itibarıyla önemli bir yerde durmaktadır. Bu önem hem siyaset felsefesi hem de ahlâk felsefesi açısındandır.

Fârâbî'de devlet başkanı "Tanrıya benzemeye çalışan filozof kral"[481] şeklinde ifade edilirken Müneccimbaşı'nda "Allah'ın halifesi olma" özelliği öne çıkartılarak daha dindar bir yönetici profili çizilir. Ancak her iki müellif için de yöneticinin bilge ve ahlâkî açıdan erdemli olması esastır. Müneccimbaşı şeriati icra ederken yöneticiye yardımcı olacak devlet adamlarının başında ulema sınıfını zikreder. Müellifin ifadeleri başlı başına ele alındığında ulema sınıfının rolü yöneticiye yol göstermek ve fikir vermekten öteye geçmez. Bu durumda yönetme işinde yaptırım gücü yine sultana ait olmaktadır. Müellif bu bölümde ulema sınıfının, görevleri, yönetici ile olan münasebetleri, yöneticinin nasıl seçileceği ile ilgili meselelerde teknik bilgiler vermekten uzak durur.

Devletin idaresi açısından en önemli unsur olan devlet başkanı için filozoflar "hâkim", müteahhirûn âlimleri "halife", Şiî ulema "imam", Eflatun "müdebbir-i âlem", Aristo "insân-ı medenî" adını vermiştir. Yönetici devletin merkezinde bulunmakta ve yönetim onun etrafında şekillenmektedir. Müellif devlet için "mülk" kelimesini kullandığı gibi başkan için de genellikle "mâlik, melik" kelimesini kullanır. Bununla birlikte "sultan, imam, halife, hâkim, sâis" gibi kelimeleri de kullanmaktadır. Bu düzeni sağlayabilmesi için devleti yönetecek olan kişinin sahip olması gereken nitelikler şerhimizde tek tek ele alınmaktadır.

a) Devlet başkanında aranan şartlar

Hem İslâm hem de Osmanlı siyaset düşüncesinde yöneticinin devletin merkezinde olduğunu ve yönetimin onun etrafında şekillendiğini ifade etmiştik. İdeal devletin

---

481 Fârâbî'deki medinenin yöneticisi, Eflâtun'un Cumhuriyet'inin her şeyi bilen filozof-kralına benzer. Eflâtun'a göre, "filozof başa geçmelidir, çünkü gerçeği bilen o"dur. Fârâbî, **Medînetü'l-fazıla**, s. 127; Platon, **Devlet**, s. 149/474d-e, 171/500d.

yöneticisinde bulunması gereken en temel iki özelliği Fârâbî şu şekilde ifade eder: Yönetici öncelikle tabiatı itibarıyla idareciliğe kabiliyetli, ardından idarecilikle ilgili irâdî meleke ve tavırları kazanmış olmalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Farâbî'de yönetici öncelikle filozof olmalıdır. Bundan sonra kendisinden önceki yöneticilerin koyduğu kanunları (şerâi', sünen, siyer) bilip bunları göz önünde bulundurarak yeni kanunlar ihdâs edebilmelidir. Eskilerin hiçbir düzenleme getirmediği hususlarda yeni kanunlar koymada gerekli akıl yürütme gücüne sahip olmalıdır. Bunları yaparken halkın menfaatini gözetmeli, bu kanunlar hususunda halkı bilgilendirmeli ve onlara önderlik yapabilmelidir. Hem yönetim görevini hem de savaşlarda kendisinden beklenenleri yerine getirecek kadar bedenen sağlıklı olmalıdır. Bunları dışında da yöneticinin sahip olması gereken bazı ahlâkî nitelikler sayan Fârâbî bu husustaki ilk sistematiği ortaya koyan kişidir.[482] Fârabî'nin ele aldığı bu maddelerden özellikle ahlâkî nitelikleri esas alan kısımları Müneccimbaşı da ele almaktadır. Onun ele aldığı bu maddeler ana hatlarıyla Farâbî'nin öngördüğü şartlar olmakla birlikte doğrudan ondan alıntı olmayıp Tûsî ve Devvânî aracılığıyla aktarılmaktadır. Sıralama ve başlıklar buna işaret eder niteliktedir.

Müneccimbaşı devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri aslî ve fer'î özellikler şeklinde ayırıma tabi tutarak ele alır. Böyle bir ayırım diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Bu özelliklerin hukemâ nezdinde tesbit edilmiş olduğunu ifade eden müellif, bunlardan gayret sahibi olmak, sağlam görüşlü olmak, sabırlı ve azimli olmak aslî; asalet, zenginlik, kendisine hizmet eden asker ve bağlılarının olması fer'î özelliklerdendir.

a1) Asâlet: Yöneticinin asil bir soydan geliyor olması insanların ona itaati ve ta'zimi için önemli bir unsurdur. Bu özellik Tûsî'de "übüvvet" olarak geçer, asâlet ifadesi Müneccimbaşı'na hastır.[483]

a2) Yüksek gayret sahibi olmak (ulüvv-i himmet): Müellif, gayret ve ümidi gerektiren konularda yüksek gayret sahibi olmanın güzel ahlâk için gerekli olan özelliklerden biri olduğunu ifade eder.

---

[482] Fârâbî, **Medînetü'l-fâzıla**, s. 127-128.

[483] Tûsî, a.g.e, terc. s.291. Aynı zamanda müellif asâlet meselesinde yine diğer eserlerde yer almayan farklı bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Zarurî özelliklerden olmamasına rağmen asaleti öne alarak Eş'ârîlerce kabul edilen imamet için Kureyşli olmanın şart olması meselesine dikkat çekmek ister. Eş'ârîler'in buna Hz. Peygamber'in "İmam Kureyş'tendir" hadisini delil getirirdiklerini ifade eder. Sakîfe günü Ensar'ın imamın kendilerinden olmasını istemelerine karşılık Hz. Ebu Bekir'in bu hadisle kendilerine cevap vermesini, bütün sahabebin bunu kabul edip itiraz etmemesini delil getirdiklerini belirtir. Bu görüşe muhalif olanların da farklı görüşler ileri sürdüklerini söyler ancak o görüşleri ele alma gereği duymaz. Kendisi de meselenin sonunda; "şurası bir gerçektir ki asil bir soydan gelenlere tazim göstermek insanın tabiatında vardır" diyerek bu tartışmada üstü kapalı da olsa Eş'ârîler'in görüşüne yakın olduğuna işaret eder. Müneccimbaşı burada Eşarîler'in imametle ilgili görüşleri ile ilgili hâmişte uzun bir şerh kaleme alır: **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 263/123a. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: İmam Maverdî, **Ahkâmu's-sultâniyye**, Muhammed Hâmid Fakî (tahk.), Lübnan, 1983, s. 19.

a3) Şüphe taşımayan bir görüş ve kararlılık (Metînu'r-re'y): Bu özellik Tûsî'de "azmü'r-ricâl" şeklinde geçer. Müneccimbaşı, bunun için temiz fıtrat ve tecrübe sahibi olmak gerektiğini ifade eder. Bu özellik, devlet başkanının savaş ve barış zamanında ülkeyi tedbir edebilmesini ve orduyu koruyabilmesini sağlamaktadır.

a4) Fikir ve uygulamalarda azimli ve kararlı olmak (Sâbitü'l-azm): Bu özellik sadece yönetici için değil, herkes için bütün faziletleri ve kemâli elde etmede en temel niteliktir. Müellif bir temsîlî hikâyeyi örnek olarak aktarır: Me'mun toprak yeme hastalığına tutulur. Doktorları ne kadar uğraşsa da bu hastalığını iyileştiremezler. Akıllı bir arkadaşı ona meliklerde bulunması gereken azim ve kararlılığı hatırlatır. Bundan sonra Me'mun bu alışkanlığı bırakarak hastalığından kurtulur. Bu hikâyeyi yorumlarken müellif bâtılda ve hatada ısrar etmenin azim ve gayret çerçevesinde görülemeyeceğini, bunun akıl zaafına ve sefihliğe işaret ettiğini ifade eder.

a5)Sabırlı olmak: Yaşanan kötü durumlara, çok büyük zorluklara tahammül edebilme kabiliyetidir ve bu özellik hedeflenen şeye ulaşmanın en önemli anahtarıdır. Müneccimbaşı, hukemânın sabır ve hikmetin bütün faziletlerin kapısı olduğunu söylediklerini ifade eder.

a6) Varlıklı olmak: Halkın malına göz dikmemeleri için padişahların zengin olması gerekir. Zenginlik insanların saygı ve hürmet duymasını sağlar. Müellif ilim ve malın her türlü ayıbı örttüğünü, cehalet ve fakirliğin de bunu ortaya çıkardığını belirtir. Hukemanın "hikmet mal ve servetle birlikte canlı, fakirlikle birlikte ölüdür" sözünü aktarır. Bununla birlikte zenginliğin tercih şartı değil, sıhhat şartı olduğunu ifade eder.[484]

a7) Kendisine hizmet eden, emri altında bir çevrenin olması (zû a'vân): Yöneticinin kendisine itaat ve hizmet eden asker ve bağlılarının olması gerekir. Müellif bu adamların hizmetlerinin kademeler halinde farklı farklı olduğunu ifade eder. Yönetici ruh ve akıl kabul edilirse, onun emri altındakilerden bazıları zâhirî duyular, bazıları bâtınî duyular, bazıları hayvânî kuvve, bazıları tabiî kuvve mesabesindedir. Bazıları el, bazıları ayak görevi görür. Ülkede anarşi ortamı oluşmaması için bunlardan her birine kabiliyetlerine göre görevler verilmelidir.

Müellif ayrıca yöneticinin emri altında adamlarının olmasının zarurî niteliklerinden olmadığını, ilk dört sıfata (gayret sahibi olmak, sağlam görüşlü olmak, sabırlı ve azimli olmak) sahip olduğu sürece diğerlerini aklıyla ve iyi bir yönetimle elde edebileceğini belirtir. Tarihte bunun pek çok örnekleri görüldüğünü ifade ederek hukemânın İskender'e söylediğini ifade ettiği siyasetin ve saltanatın temelinde yer alan esasları (adalet dairesi) şöyle ifade eder:

---

[484] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 264/123b.

“Devlet ve saltanat rical olmadan olmaz, rical mal olmadan olmaz, mal emri altında çalışanlar olmadan olmaz, raiye de adalet olmadan olmaz. Dolayısıyla tüm bu sayılanlar adalet sayesinde elde edilebilir. Adalet aynı zamanda bütün faziletlerin temelidir. Şu halde melik âdil ve akıllı ise, diğer tüm nitelikleri bu sayede elde eder”. Konunun sonunda müellif, başkanın herkesten otorite açısından üstün olduğunu, ancak alacaklı ve kısas hakkı bulunanların şer’î olarak ondan hak talep edebilecekleri notunu düşer.

Müneccimbaşı’nın her fırsatta ifade ettiği üzere yönetici en başta Allah’ın halifesi, peygamberlerin vekilidir. Burada ele alınan özellikler ise hükümdarda bulunması gereken temel ahlâkî niteliklerdir. Müellif genel olarak dini ve ahlâkî nitelikleri saydıktan sonra yöneticinin nasıl başa geleceği hususunda herhangi bir değerlendirme yapmaz. Sürgünde bulunduğu bir dönemde mevcut Osmanlı yönetimini tartışmalı bir hale getirmemek için bundan uzak durmuş olabilir. Takip ettiği eserlerde de bu meseleye değinilmemesi, bahsedilen hususun da sevkiyle müellifi bu meseleyi ele almaktan alıkoymuş olabileceği kanaatindeyiz.

Konunun başında da ifade edildiği üzere genel olarak burada ifade edilen nitelikleri ilk olarak ortaya koyan Fârâbî’dir. Müneccimbaşı da dâhil tüm ahlâk eserlerinde bu maddeler esas alınmıştır. Farabî temel felsefesine uygun olarak ele aldığı niteliklerde daha çok yöneticinin filozof-başkan niteliğini öne çıkarmaktadır. Buna göre Müneccimbaşı’nın ifadeleri ve ele aldığı, eklediği maddeler daha dini bir nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte Fârâbî’de yer almakla birlikte Müneccimbaşı’nın değinmediği bir hususa işaret etmek istiyoruz. Fârâbî *Medînetü’l-fâzıla*’da bu nitelikleri saydıktan sonra başkanın bahsedilen özelliklere sahip olabilmesi için hem tabiî bir yatkınlığının bulunması gerektiğini hem de bu yatkınlığın eğitimle desteklenmesi gerektiğini ifade eder. Eğitim meselesine şerhimizde hiç değinilmemiştir. Hâlbuki tâlim-terbiye konusu müellifin şerhinde her fırsatta dile getirdiği bir meseledir. Bazen müellifin genel usulüne uygun olarak ele alması beklenen hususlara hiç değinmemesini eserin bir ders metni olması ihtimaline bağlayabiliriz. Müellif bir konuyu ele alırken bir meseleye dalıp onu tafsilatıyla anlatırken başka önemli bir meseleyi atlayabilmektedir.

Müellif bu özellikleri saydıktan sonra tarih ve siyer kitaplarında Müslüman meliklerden bu yedi özelliği taşıyan hiç kimse bulunmadığını ifade ederek eleştiride bulunur. Müslüman sultanların çoğunun, imamlar ve halifelerin bid’at ve kötü alışkanlıklara sahip, heva ve heveslerinin peşinde kimseler olduğunu söyler. Bu değerlendirmelerinin sonunda yine

de çoğunun varlığının yokluğundan daha hayırlı olduğunu söyleyerek eleştirisini insaf tarîkiyle noktalar.[485]

Ahlâk eserlerine genel olarak baktığımızda; Kınalızade'nin ideal hükümdarı Kanunî Sultan Süleyman, Devvânî'nin Uzun Hasan olup bu hükümdarların kurdukları devlet de ideal devlet olarak nitelediklerini eserlerinde açık ifadelerle görmekteyiz.[486] Bu devletler her iki müellifin de yaşadığı dönemdeki hükümetlerdir. Ancak Müneccimbaşı şerhinde yaşadığı döneme ait açıkça belli bir devlet ya da hükümdara ideal devlet olarak işaret etmez. Bunun sebebinin en başta bu eseri sürgünde olduğu dönemde yazması hasebiyle mevcut hükümdarla arasının iyi olmamasına bağlayabiliriz.

Bununla birlikte şerhine göre daha erken bir dönemde yazmaya başladığı tarihinin Osmanlı tarihi kısmına girişte Osmanlı Devleti'nin tüm padişahlarını ideal hükümdarlar olarak ilan eder. Onları; "yeryüzünün bahtları ve kısmetleri en açık olanları, en çok hayır ve ihsanda bulunanları, saltanatları en şevketli, aynı zamanda görüşleri en doğru, izledikleri yolları en güzel, kuvvet ve tesirleri en çok olan sultanlar" olarak tanımlar. Aynı zamanda onları; "doğunun ve batının sultanları, karanın ve denizlerin hükümdarları Mekke ve Medîne'nin koruyucuları" olarak ifade eder. Bu hükümdarların, Süleyman Peygamber'den sonra hiç kimseye nasib olmayan bir saltanatla şereflendirildiklerini belirtir. Osmanlı Devleti'nin sahâbe ve tâbiînden olan selef-i sâlihînin ortaya çıkışları gibi en güzel şekilde ortaya çıktığını ifade eder.[487] Bu ifadelerinde müellif Osmanlı padişahlarını genel olarak insanların en faziletlileri, bilgeleri, en cesurları, kısaca ideal hükümdar olmak için lazım olan tüm özelliklere sahip kişiler olarak tanımlamaktadır. Hem Hz. Peygamber dönemine hem de Süleyman peygamber dönemine yapılan atıflar ve benzetmelerle de tarihi sürekliliğin altı çizilmektedir. Ayrıca her dönem işlenirken -eski eserlerde âdet olduğu üzere- o dönemin padişahı üstün vasıflarla nitelenmektedir. Ancak tüm bunlarla birlikte bu eserde de Müneccimbaşı belli başlı bir hükümdarı ya da dönemi öne çıkarıp "ideal" ilan etmez.

Bu bölümü genel olarak değerlendirmeye tâbî tuttuğumuzda devlet başkanının niteliklerinin, ele alındığı eserin yazarının meşrebine göre farklılıklar arz ettiğini görmekteyiz. Müneccimbaşı'nın bu meselede birinci kaynağı yine Tûsî olmakla birlikte bu bilgileri hukemâya nispet ederek aktarır.[488] Müneccimbaşı ayrıca konuyu incelerken Tûsî'de yer almayan pek çok konuya değinir ve farklı örneklerle meseleyi zenginleştirir. Müntesibi

[485] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 265/124a.
[486] Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 106; Anay, a.g.e, s. 356.
[487] Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.), s. 54.
[488] Devlet başkanına ait sayılan bu niteliklerin en temel kaynağı ise Fârâbî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **M. Fazıla** s. 127-128.

olduğu Eş'arî mezhebinin görüşlerini esas alarak hilafetin Kureyşliliği meselesini inceler. Bu şekilde meseleyi farklı boyutlara taşıyarak kendine has uslûbuyla ele alır.[489] Dönemine kadarki yöneticileri ve halifeleri de diğer eserlerde rastlamadığımız çok sert bir üslupla eleştirmiştir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da devlet başkanına ait niteliklerin çoğunun aynı zamanda erdemli bir kişide bulunması gereken nitelikler olmasıdır. Zaten devlet başkanı da insanlar içerisinde en erdemli ve bilge olandır. Aynı şekilde siyaset ilmi de herkes tarafından bilinmelidir, fakat bunu en mükemmel şekliyle uygulayan kişi yine hükümdar olmalıdır. Bu açıklamalardan yola çıkarak şunu ifade edebiliriz ki; şerhimizin bu bölümünde devlet yönetimi konusu incelenmekle birlikte eser, herkese hitap eden bir ahlâk kitabı olma hüviyetini burada da devam ettirmektedir.

b) Devlet başkanının görevleri,

Bir önceki bölümde, yöneticinin kendisinin devlet başkanı olarak sahip olması gereken ahlâkî özellikleri ele alan Müneccimbaşı, bu kısımda da başkanın emri altındakilere karşı sorumlulukları meselesini inceler. Müellif genel olarak devlet başkanının en temel görevinin herkese seviyelerine, mizaçlarına göre adaletle hükmetmek olduğunu ifade eder. Müellif bu sorumlulukları tespit ederken sadece siyasî ilişkileri değil, aynı zamanda ahlâkî ve insanî ilişkileri de göz önünde bulundurarak tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre başkanın en temel üç görevi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi adaleti sağlamak, diğeri eşitliği sağlamak, üçüncüsü de hak edene hakkını vermektir. Son iki madde aslında adaletin gereği olarak yapılması gereken en temel iki göreve işaret etmektedir. Devlet başkanına ait bu üç temel görev risalede tek tek ele alınmaktadır:

a) Başkan erbâb-ı kalem, askeriye, tüccar ve sermaye sahipleri, çiftçi ve ziraatla uğraşanlar arasında her bir sınıfa kendi grupları içerisinde adaletle davranmalıdır. Öncelikle toplumu oluşturan tabakalar arasında dengenin sağlanması gerekmektedir. Müellif şerhinde Îcî'nin metninde ele alınan bu sınıfları, başkanın dışındaki farklı devlet kademelerini de ifade edecek şekilde tek tek açıklar:

Birinci grup olan kalem erbabı ile kastedilen ulemâ sınıfını iki gruba ayırır: Birincisi, insanların anlayış kabiliyetlerine göre naklî ve aklî delillerle dînî akideleri açıklayan ve onları her tür şek ve şüpheye karşı müdafaa eden âlimlerdir. Müslümanları zarûriyyât kabilinden inanmaları gereken hususlarda hata ve sapkınlıktan korurlar. İkinci grup ise, şer'î hükümleri açıklar, âyet ve hadislere dayanarak fetva verir, bu meselelerde ortaya çıkabilecek karmaşayı önler. Birinci grup şeriatın bâtınını, ikincisi de zâhirini korur. Müellifin ele aldığı birinci

[489] Hilafetin Kureyşliliği meselesi ve halifede bulunması gereken niteliklerle ilgili fıkıh merkezli bir örnek olması açısından bkz. Mâverdî, **Ahkâmu's-sultâniyye**, s. 5-6.

grubun kelâm âlimleri gibi insanların akîdelerini muhafazaya çalışan alimler, ikinci grubun ise fıkıh alimleri gibi insanların amellerini doğru yapmalarını sağlayan âlimler olduğunu ifade eder. Müellif burada kâtiplerin (kısmen bürokrasi) de ikinci grupta yer aldığı şerhini düşer. Muktezâ-yı hâle göre söz söyleme kabiliyetleri olan kâtipler, devlet yönetiminde, kanun koymada önemli görevler ifa etmektedirler, bu sebeple devlet başkanları nezdinde itibar görmüşlerdir.[490]

Müellif, muhâsibler, mühendisler, müneccimlerin (vakitleri ve yönleri tayin ettiklerini belirtir) de erbâb-ı kalem grubundan olduğunu belirtir.[491] Doktorların da bu gruptan olduğunu belirterek onları, bedenlerin ve mizaçların hastalık ve sıhhat durumlarını, sıhhati koruma ilmini bilen kişiler şeklinde tanımlar. Yine nazım konusunda maharetli hatipler olarak ifade ettiği şairlerin de, bu gruptan olduğunu ifade eder. Burada müellif şairler hakkında târihî bir dipnot düşer. Emevî ve Abbâsî Devletleri döneminde devlet adamları ve şöhret sahiplerinin, şairlerin övgülerine çok önem verip yermelerinden çekindiklerini belirtir. Bundan dolayı bu dönemlerde şairlerin itibar ve şöhret sahibi olduklarını ifade eder.

Müellif konunun sonunda, her sınıfı îfâ ettikleri görevleri ile irtibatlı olarak dört unsurdan biri ile karşılaştırır. Buna göre, suyun unsurlardan mürekkep olan varlıkların canlılığının sebebi olması gibi, erbab-ı kalemin de ülkenin manevi hayatının sebebi olduğunu belirterek bu sınıfı dört unsur içerisinde suya benzetir.[492] Bu sınıfın en temel hususiyeti mesleklerini icra ederken ilimlerini kullanmalarıdır. Tûsî'de birkaç cümle ile açıklanan kalem ehli hakkında müellif diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız geniş açıklamalara yer verir. Konuyla ilgili kaynak olarak gösterdiği eserler, tarihten verdiği örnekler müellife hastır. Yine bu tasnifte de müellif yaptığı sıralamada birinci olarak ulemayı, sonra askeriyeyi, sonra sermaye sahiplerini/tüccarları ve sanat erbabını ardından tarımla uğraşanları ele almıştır. Devletin merkezinde yer aldığı düşünülen ilim ve hikmet fikri burada da tekrarlanmaktadır.

İkinci grup, "kılıç ehli"dir. Müellif bu gruptakileri; savaşçılar, mücahitler, gönüllüler, gaziler, sınır muhafızları, cesaret ve yiğitlik ehli olanlar, vatanı düşman ve asilerin hücumundan koruyanlar olarak açıklar. Bu kişiler fesad ve karışıklığa engel olup düzeni sağlarlar. Unsurlar içerisinde ateş mesabesindedirler.

Üçüncü grup "muamele ehli" adı verilen; tüccarlar, sanat erbabları, zanaatkârlar (meslek erbabları) ve vergi toplayanlardır. Türün geçimi onların yardımlaşması ile mümkündür. Doğal unsurlar içinde hava mesabesindedir.

---

[490] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 266/125a.
[491] Osmanlı sarayında hekimbaşı, müneccimbaşı üst ilmiye sınıfı mensubudur.
[492] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 266/125a.

Dördüncü grup “ziraat ehli”dir. Bunlar bütün topluluğun azıklarını düzenleyen rençperler, çiftçiler, tarla sürenler ve ekincilerdir. Yetiştirdikleri ürünlerle insanların gıdalarını temin ettikleri için bireylerin hayatlarını devem ettirebilmeleri onların yardımıyla mümkündür. Doğal unsurlar içinde toprak mesabesindedirler.

Bu dört unsurun insan bedenindeki durumunun insanın mizacının sıhhatini belirlemesi gibi, devlet içerisinde bu grupların varlığı ve başkanın her bir gruba seviyelerine göre adaletle muamele etmesi de ülkenin yönetiminin sıhhatini göstermektedir. Bu şekilde unsurlarla karşılaştırma ahlâk eserlerinde ilk defa Tûsî’nin eserinde göze çarpmaktadır.[493] Müneccimbaşı dört unsurla toplumun tabakaları arasında kurulan bu irtibata dikkat çekerek; bedenin sağlıklı olarak hayatiyetini sürdürmesinin bu unsurların dengeli bir biçimde vücutta bulunmasıyla mümkün olması gibi, devletin de dengeli bir biçimde varlığını sürdürebilmesinin temel yapı taşları olan bu gruplar arasında adaletin sağlanmasıyla mümkün olacağını ifade eder. Burada sürekli olarak -fert ve aile ahlâkında olduğu gibi devlet ahlâkında da- ontolojik düzenle irtibat kurularak meselenin izahına çalışıldığının altını bir kez daha çizmek isteriz.

Burada yeri gelmişken şunu da ifade etmek isteriz ki, Osmanlı siyaset düşüncesinde, belirlenen bu sınıfların kendi yerlerinde kalmaları, kendi işleri ile uğraşmaları, meslekî geçişlerin de yine kendi içinde olmasının gereği sürekli vurgulanmaktadır. Toplum yapısında düzeni sağlama amacı güden bu hususun çokça vurgulanmasının sebebi pratikte buna aykırı durumların sıkça vuku bulmasıdır.

Müellif bu grupların her birinin ayrı ayrı vazifeleri olmakla birlikte birbirleriyle de yardımlaşmaları gerektiğini ifade eder. Bu hususa işaret eden hukemâya ait olduğunu ifade ettiği uzunca bir ibareyi Tûsî’den aynen aktarır.[494] Şâyet bu gruplardan biri görevini eksik yaparsa ya da diğerinin hakkına tecavüz ederse düzenin bozulacağını belirtir.[495] Burada devlet başkanının bu gruplar arasında eşitlik ve adaleti sağlaması ile hepsinin görevini tam olarak yerine getirmesini ve diğerlerinin alanına müdahale etmemesini temin etmesi kastedilmektedir.

b) Devlet başkanının ikinci vazifesi, aynı zamanda adaleti tesis edebilmesinin ikinci şartı, herkesi isti’dadına göre istihdam etmek, yani hak edene hakkını vermektir. Müellif

---

[493] Tûsî, a.g.e, terc. s. 295. Burada ele alınan tasnif, birçok ilim ve fikir adamının ortak fikri olan ideal cemiyet modelinin bir başka şekilde sınıflandırılmasını gösterir. Toplumda yer alan tabakaların dört unsurla karşılaştırılarak bu şekilde bir değerlendirmeye tabi tutulması, en temelde Fârâbî’de görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî’de Devlet Felsefesi**, İstanbul, 1983, s. 155. Ancak Müneccimbaşı’nın yaptığı tasnif, daha önce de belirtildiği gibi, ifadelerinden anlaşıldığı üzere Tûsî’ye dayanmaktadır.

[494] Tûsî, a.g.e, terc. s. 295.

[495] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 267/125b.

başkanın değerli (ahyâr) insanlara saygı göstermesi, onların konumlarını sağlamlaştırması, topluma zarar veren insanları engellemesi ve terbiye etmesi gerektiğini ifade eder.[496]

Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda insanlar arasında kemiyet ve keyfiyet bakımından bir derecelenme söz konusu olmaktadır. Bu derecelenmede 'ölçü ne olacaktır, kimin neyi hak ettiği neye göre belirlenecektir?' tartışmasında Müneccimbaşı ölçü olarak "hayr"ı esas alır. "İyilik" olarak ifade edebileceğimiz gibi, "doğru-isabetli düşünce" olarak da ele alabileceğimiz "hayır" kavramı, fert ahlâkı bölümünde ele aldığımız üzere; "kişinin fazilet sahibi olmasının ölçüsü"dür. Aynı kavram siyaset bölümünde de medine-i fâzılanın ölçüsü olarak esas alınmaktadır. Müellif insanlara istidatlarına göre muamele etme meselesine açıklık getirmek üzere onları "hayır" nokta-i nazarından gruplar halinde inceler: İnsanların tab'en hayırlı ya da şerli yahut da ikisine de yatkın olabileceklerini ifade eden müellif, bu noktada beş grup insan tipinden bahseder:

Birinci grup yaratılış olarak hayırlı olan insanlardır (el-hayru bittab'). Bunlar da hayrı yalnız kendisine has olanlar ve hayrı başkalarına da sirâyet edenler şeklinde ikiye ayrılırlar. Müellif, hayrı hem kendisine hem de başkalarına sirâyet edenleri; şeriat alimleri, tarikat şeyhleri ve hakiki ârifler olarak ifade eder. Bu gruptakileri; "en halis kullar, varlığın gayesi, ezelî feyzin, ilahî inâyetin tenezzül ettiği makam" olarak tavsif eder. Müellif hukemânın ifadelerinden yola çıkarak, bu grubu sultanın kendisine yakın tutması ve onlarla istişâre etmesi gerektiğini ifade eder. Bu durum sultanın otoritesini güçlendirerek yükselişini artırır. Hayrı yalnız kendisine has olanlara gelince sultan onlara da ikramda bulunmalı, ancak diğer grup daha üstün tutulmalıdır.[497] Bu tasnifin kaynağı Tûsî'dir. Fakat birinci grubun şeyhler ve ârifler olarak ifade edilişi Tûsî'de yer almaz. Aynı ifadeler Devvânî'de de görülmektedir.[498] Müneccimbaşı'nın eserinde özellikle felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda kendisine en yakın duran ismin Devvânî olduğuna daha önce de işaret edilmişti.

Tabiat olarak kötü olanlara gelince onlar da kötülüğü başkalarına geçenler ve geçmeyenler olarak iki gruptur. Birinci grup insanların en zararlıları, en kötüleridir. Ancak bunların da eğer ıslahı mümkünse durumuna göre yasaklar koyarak ve eğiterek ıslah etmek gerekir. Islahı mümkün değilse uygun olan ceza ne ise onunla cezalandırılarak şerrine engel olmak gerekir. İkinci grubu ise hakir ve hor görerek nasihatler ve vaazlarla terbiye etmek gerekir.

---

[496] Îcî'nin metninde geçen وتقويتهم (konumlarının sağlamlaştırılması) kısmının bazı nüshalarda تقريبهم şeklinde geçtiğini belirtir. Daha önce de buna benzer nüshalar arası karşılaştırmalarına işaret etmiştik. Bu ifadeler müellifin risalenin başka nüshalarına da baktığına işaret eder niteliktedir.

[497] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 268/125b.

[498] Anay, a.g.e, s. 344.

Tabiatları iyiliğe de kötülüğe de yatkın olanlara gelince bunları, kötülük yapmalarına engel olup mümkün olan kemâle ulaşabilmeleri için muhafaza ve himaye etmek gerekir. Müellif bu beş grubun dönemlere göre farklılık gösterdiklerini, bazen hayırlı olanların bazen de şerli olanların üstün geldiğini ifade eder. Halkın yöneticinin ahlâkı üzere olduğunu belirterek, dönemlere göre meydana gelen bu farklılığın yöneticilerin durumuna bağlı olduğunu belirterek eleştiride bulunur.[499]

Müneccimbaşı bu grupları ıslah etme metodlarını da seviyelerine göre tek tek ele alır. Bu ıslah durumu, müellifin tabiatları itibarıyla iyi ya da kötü şeklindeki tasnifinde, "insanların doğuştan hayır ya da şer üzere yaratılmış olduğu ve bunun değişmeyeceği" şeklinde akla gelebilecek bir önyargıyı bertaraf eder niteliktedir. Zira insanların iyi ya da kötü oluşu tamamen doğuştan olsa ve değişmese ıslah anlamsız olurdu. Buna göre müellif, şerri defetmenin üç aşamada olacağını ifade eder: Birincisi kötülerin şehirdeki insanların arasına karışmasına engel olmak için uygulanan hapis cezasıdır. İkincisi bağlanarak bedenî tasarruflarından alıkoymak, üçüncüsü şehre girmesine engel olmak, yani sürgündür. [500]

Bütün bu yöntemlerin fayda vermemesi durumunda ne yapılacağı sorusuna cevap arayan müellif, bu durumda gündeme gelen "ölüm cezası" hususundaki ihtilafları değerlendirir. Hukemânın bir kısmının katli gerekli gördüğünü ancak çoğunluğun el, ayak, dil gibi kötülüğü yaptığı organının kesilmesini yeterli bulduğunu ifade eder. Müellif daha sonra ölüm cezasının ancak şeriatın emrettiği durumlarda uygulanabileceğini belirterek kendi görüşünü beyan eder. Yüce Allah'ın yaratmış olduğu kulunun üzerinde tasarrufunun yine O'nun şeriatının uygun gördüğü şekilde ve şartlarda olması gerektiğini belirtir. Bu tür cezaların doktorun hastayı iyileştirmek için gerektiğinde bir uzvunu kesmesi gibi terbiye için zarûrî olduğunu ifade eder. Bu hususta had ve kısas cezaları ile ilgili âyet ve hadislerden örnekler verir.

c) Hükümdarın üçüncü vazifesi, ortak menfaatler hususunda eşitliği gözetmektir. Bu aynı zamanda adaleti sağlamanın da ikinci şartıdır. Müneccimbaşı ortak menfaatleri; emvâl (mal), kerâme (saygınlık/itibar), selâme (güvenlik) olarak tespit eder. Yöneticinin bu ortak menfaatler hususunda toplumdaki daha önce ifade edilen tabakalar arasında eşitliği sağlaması gerekir. Bu hususlarda eşit davranması bu grupların tümüne eşit dağıtması değil, her grubun durumunu ve kabiliyetlerini dikkate alarak hak ettiği miktarda dağıtması demektir.[501] Eksik

---

[499] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 268/126a.
[500] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 269/125b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 296-297.
[501] Benzer ifadeler Fârâbî'de de geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayraklı, a.g.e, s. 57.

vermek kişinin kendisine fazla vermek de başkalarına zulümdür. Bu durum da toplumda karmaşa ve düşmanlığa sebebiyet verir.

Müellif ancak coğrâfî şartlar sebebiyle gerekli olan farklı ihtiyaçların ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek, fazlalığı yahut eksikliği gerektiren coğrafi durumlar hakkında değerlendirmeler yapar. Bu değerlendirmeler Müneccimbaşı'na hastır. Bununla birlikte bu kısımda Tûsî'de yer alan yöneticinin adaleti tesis ettikten sonra otoritesini muhafaza ederek ihsanda bulunmasının ve devleti adaletle yönetmek için hikmet ilmini bilmesinin gereği hususundaki açıklamalara yer vermez. Ayrıca yine Tûsî'de geniş olarak ele alınan savaş durumunda hükümdarın uyması gereken şartlar konuları da Müneccimbaşı'nın eserinde yer almaz.[502]

Müellif burada yönetici ile cemaat arasındaki irtibatın bedenle ruh gibi olduğu görüşünü tekrarlar. Yöneticinin tüm cemaati gözetmek zorunda olduğunu ifade ederek, toplumda bir kişiye gelen zararın toplumun tamamına sirâyet edeceğini ve düzenin bozulacağını belirtir. Bu manada cemaatin her bir ferdinin bütün bir âlem hükmünde olduğu görüşünü yineler. Burada da fert ahlâkı ile toplum ahlâkı ve kâinattaki düzen arasındaki irtibatın tekrarlandığını görmekteyiz. Eserde ahlâk felsefesinin dayandırıldığı en temel zeminin bu olduğu kanaatindeyiz.

Yöneticinin en temel görevi adaleti tesis etmek olarak tespit edip, bunu sağlamanın şartlarını ele aldıktan sonra Müneccimbaşı, bu vazifeleri yerine getirirken dikkat etmesi gereken hususları da yine yöneticinin görevleri şeklinde maddeler halinde inceler:

Buna göre yöneticinin birinci vazifesi, şeriata bağlı kalmaktır. Tûsî'de böyle bir madde yer almamasına rağmen Müneccimbaşı bunu zikreder. Bu kısımda çok geniş açıklamalara yer vermemekle birlikte başkanın Allah'ın halifesi olduğu meselesi her fırsatta tekrarlanır. Burada da Müneccimbaşı'nın şerhinin daha felsefî olan Tûsî'ye göre daha dindar bir nitelik arz ettiği düşüncemizi tekrar etmek isteriz.

Yöneticinin dikkat etmesi gereken ikinci vazifesi "maslahat ehli"nden kendini gizlememektir. Bu kısımda müellif, yöneticinin ihtiyaç sahiplerinden yüz çevirmesinin Allah'ın lütfundan uzaklaşmasına sebep olacağı hususunda hadislerden örnekler verir.

Başkanın üçüncü görevi, (güzergâhlardaki) geçitleri korumaktır. Dördüncüsü yol güvenliğini sağlamaktır. Yönetici yol kesenlerin ve eşkıyaların saldırılarına engel olmalıdır.

[502] Ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s. 299-302.

Çünkü şehirlerin imarı, insanların düzeni buna bağlıdır. Tüccarlar da mallarını satmak için yol güvenliği olan beldeleri tercih ederler.[503]

Yöneticinin beşinci vazifesi, devamlı tefekkür halinde olmaktır. Müellif burada yöneticinin dengeli bir biçimde tedbir vazifesini yerine getirebilmesinin yegâne şartının devamlı tefekkür halinde bulunmak kaydıyla ilâhî feyze açık olmak olduğunu ifade eder. Bu meseleyi açıklamak maksadıyla müellif tefekkürle ilham arasında irtibat kurar. Müellifin kendine has üslubuyla ifade ettiği bu açıklamalarını düşünce sistemine işaret etmesi açısından aynen aktarıyoruz:

> "İlâhî âdet şu şekilde cereyan eder; teemmül ve tefekkür, huşû ve Allah'a tazarrû içinde olursa doğru ve isabetli düşünce ilham olunur, yakînî bilgi elde edilir. Şâyet bir düşünce isabetli ise, Allah katındandır, hatalı ya da eksik ise, bu kişinin kendi kusurundan, isti'dadının zayıf olmasındandır (ilahi feyzi alabilecek kabiliyeti olmamasındandır). Teemmül sayesinde aklın nuru bilinmeyen şeyler üzerine doğar ve bu nurla gizli şeyler açığa çıkar, iyi kötüden, faydalı zararlı olandan temyiz edilir. Aklın nurunun makullere nispeti güneşin nurunun mahsus suretlere nispeti gibidir. Bu nurun ortaya çıkması bazı alakalardan soyutlanmış tefekkürle mümkündür. Bu tecerrüd nispetince faal akılla ittisal ve onun işaret ettiklerinden istifade, fayda sağlamaktadır. Bu ittisal ve istifadeye aklın nurunun tulûu denilir. Buradaki akıl gizli olan şeyler üzerine yansıyan faal akıldır. Bu şekilde tefekkür devam ettiği sürece feyz, vusûl, te'sir ve kabulün kaynağı olan tecerrüd de artar".[504]

Yöneticinin altıncı vazifesi; cismânî, behîmî lezzetleri terk etmesidir. Zira bunlara dalmak insanı hüsrana götürür. Zarurî ihtiyaçlar dışında bunları terk etmek ise ebedî saadete ulaşmayı sağlayacak fazilet ve kemâlâtı elde etmeyi sağlar. Müellif burada tarihte başarılı olmuş İslâmî Devletlerinin ve diğer devletlerin bunu, bu tür geçici heveslerden uzaklaşmak ve zorluklara sabretmekle sağladıklarını ifade eder. Devletlerin çöküşünün de heva ve heveslere kapılmak neticesinde meydana geldiğini, her tür fesadın kaynağının bu olduğunu belirterek dönemine dair bir değerlendirme yapar.[505] Döneminde buna benzer ahlâkî zaafların çoğaldığına zaman zaman işaret eden müellifin bu ifadeleri, yaşadığı dönemin –siyasî olarak- bir tür çöküş devrine doğru gittiğine işaret eder niteliktedir.

---

[503] Bu hususta müellif diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bir hikâyeyi aktarır: "*Gazne ve Hosrasan hükümdarı Sebüktigin, bazı Hint beldelerini ele geçirmişti. Buralarda bozguncular yol kesip, kafilelerin mallarını yağmalamış, insanları öldürmüştü. Gazneliler'in ileri gelenlerinden yaşlı bir adam sultanın yanına gelerek durumu şikâyet etti. Sultan: "Saltanatımızdan çok uzaklarda meydana gelmiş böyle bir hadise için ne yapabiliriz ki!" dedi. Yaşlı adam: "Bu insanları neden korumadığının hesabı sorulduğunda, Allah'ın huzurunda bu sözün delil olarak karşına çıkmaz mı?" diye sordu. Bunun üzerine sultan bu hadise ile ilgileneceğine söz verdi. Gazne'de tüccarların sandıklarla Hindistan'a götürdüğü meşhur bir tatlı vardı. Sultan bu helvadan çokça yapılmasını emretti. İçine bir tür zehir kattı. Bunu sadece aklına ve görüşüne güvendiği bir emirine söyledi, onu kafilenin başına geçirdi, ona ne yapması gerektiğini nasihat etti. Kafile sözü edilen yere geldiğinde o eşkiyalar yollarını kesti ve mallarını ele geçirdi. Helva sandıklarını bulunca hepsini yediler ve topluca helak oldular*". **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 272/127b.

[504] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 273/128a.

[505] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 273/128a.

Yedinci vazife ise, akıllı ve ilim sahibi kişilerle istişâre etmektir. İstişâre etmenin aynı zamanda sünnet-i seniyye olduğunu ifade eden müellif, akılların bir araya gelmesinin, basiret nurunu daha da güçlü hale getirdiğini belirtir. Ancak burada şüpheden uzak kalmak ve isabetli karar almak için istişare yapılacak kişilerin akl-ı selim olmasının şart koşulduğuna dikkatleri çeker.[506]

Müellifin yöneticinin son kısımda sayılan görevleri hususunda kaynağı Tûsî'dir. Ancak onda bu meseleler bu derece ayrıntılı ele alınmamış, başlıklar halinde sayılarak geçilmiştir. Müneccimbaşı, meseleyi oldukça sistematik bir biçimde incelemiş ve kendisine has örnekler ve hikâyelerle zenginleştirmiştir. Buna karşılık yukarıda işaret ettiğimiz Tûsî'de yer alan bazı konulara da Müneccimbaşı eserinde hiç yer vermez. Dolayısıyla burada da müellifin Tûsî'den yaptığı iktibaslarda kendi tasarrufunu kullandığını görmekteyiz. Müellifin tercihleri, ele aldığı kaynaklar ve örneklerle mesele daha dinî ve tasavvufî bir zemine taşınmaya çalışılmıştır.

2) Yönetilen (Reâyâ)

Müneccimbaşı bu başlık altında "memlûk" adıyla başkanın dışındaki herkesi, yani tüm yönetilenleri işaret etmektedir. Ancak müellif bu kısımdaki açıklamalarında "başkana yakın olanlar" şeklinde tanımladığı bir grubu ayrıca ifade ederek onlara farklı sorumluluklar yüklemektedir. Bu grubun -görevlerine bakıldığında- hem sultana yakın olup hem de ona bizzat hizmet eden, sohbet meclislerinde bulunan devlet erkânı olduğu görülmektedir. [507] Müneccimbaşı, devlet başkanını yöneten (mâlik) olarak ifade ederken, halk için çoğunlukla yönetilen (memlûk) ifadesini kullanmaktadır. Nadir de olsa "reâya" kelimesi de geçmektedir.

---

[506] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 273/128a. Bu kısımda Taşköprîzâde, devlet başkanının görevlerini saydıktan sonra yirmi madde halinde zimmîlerin haklarını ele alır. Siyâset bölümünde Müneccimbaşı'na göre çok muhtasar bilgiler vermekle yetinen Taşköprîzâde, bu hususta ayrıntılı bilgiler verir. Müneccimbaşı eserinde bu meseleye hiç değinmez. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprîzâde, s. 77a-b.

[507] Osmanlı Devleti'nde tebea hukuku ile devlete bağlı olan insanlar, gördükleri hizmetlere göre sınıflara ayrılmaktaydı. Bu bakımdan Osmanlı toplumu yönetenler (askerî) ve yönetilenler (reâyâ) olarak iki ana gruba ayrılıyordu. Askerî sınıf adı verilen yönetenler, bugünkü manâda hem askerlik hizmeti görenler hem de memur statüsünde bulunan kişilerdi. Devletin kuruluşundan itibaren devleti yönetme işine dahil olanlar hanedanın hizmetinde oldukları için görevlerinin askerî yönü ağır basıyordu. Bu yüzden devlet hizmetinde görev alan herkese "askerî" deniliyordu. Bu grup, çeşitli devlet kademelerinde görev alıp bu görevlerinden dolayı da maaş alan sınıftı. Devlet başkanı bu grubun en başında geliyordu. İlmiye, seyfiye ve kalemiyye de bu sınıftandı. Müneccimbaşı birinci bölümde devlet başkanının sorumluluklarını ele aldıktan sonra bu bölümde sultanın dışında kalan yönetici sınıfı ve sorumluluklarını ele almaktadır. Askerî sınıf şeklinde ifade edildiğinde yanlış algılanabileceğini düşünerek bu kısımda ele alınan yönetici sınıfı "devlet erkânı" olarak ifade etmeyi uygun gördük. Osmanlı Devleti'nde toplumu oluşturan sınıflar hakkında bilgi için bkz. Ziya Kazıcı, Osmanlı'da Toplum Yapısı, İstanbul, 2003, s. 21-83; Feridun Emecen, "Osmanlılar", **DİA**, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 533-534.

Bu kısımda genel olarak halkın devlet başkanına karşı sorumlulukları sayılmakla birlikte zaman zaman bu yönetici sınıfın görevlerine de özel olarak işaret edildiği görülecektir:

a) Halk için devlet başkanına tazim göstermek en başta gelen edeptir. Müellif, sultanın, yeryüzünde Allah'ın halifesi, şeriatı muhafaza etmede Peygamber'in halifesi, ilâhî tecellilerden hususî bir tecellinin makamı olması hasebiyle onlara tazim ve itaatin zorunlu olduğunu ifade eder. Müellifin sultanı devamlı olarak Allah'ın halifesi, Peygamber'in vekili, ilâhî tecellilerin makamı olarak ifade etmesinin neticesinde zorunlu olarak eksiksiz itaat ve tazim söz konusu olmaktadır. Hatta müellif iman eder gibi "hem dille hem de kalple" sultana itaat etmek gerektiğini belirtir. Bu ifadeler o dönem Osmanlı idaresinde sultan ve halk arasındaki ilişkiyi yansıtır niteliktedir. Bu derece saygı ve itaat içeren ifadeler aynı zamanda sultanın pozisyonunu güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir.

b) Müellif, devlet erkânı içerisinde sultanı, ancak kendisine yakın olan makam sahiplerinin kendi özel sohbetlerinde övebileceklerini ifade eder. Bu kişiler; sultanın dostları sayılan vezirleri, yüksek rütbeli emirleri, memurları olup onu, sözleri, fiilleri, görüşleri ve tedbiri hususunda övmelidirler. Bunu ikiyüzlülük ya da nifak için değil, sultanın tedbirini daha da güzel yapması için yapmalıdırlar.[508]

c) Yine sultana yakın olan bu kişiler kendi sohbet meclislerinde sultanın fikrini değiştirmesini nezaket ve samimiyetle ifade etmeli, yalnız oldukları zamanlarda uygun bir üslupla ve edep dairesi içerisinde sultana hatalarını da söylemelidirler. Müellif eleştirinin ancak sultanın görüşü hem kendisine hem de saltanatına zarar verecek şekilde hatalı ise gerekli olacağını ifade eder. Eleştirirken ona bir şey öğretiyor gibi değil de sanki ondan bir şeyler öğreniyormuş gibi edep dairesi içerisinde yapılmalıdır.

d) Müneccimbaşı, kendisine yakın olan bu kişilerin yöneticinin sırlarını ifşa etmemesi gerektiğini belirtir. Gizli bilgi olmasa bile insanlar sıradan olaylardan bile istinbat yoluyla yanlış sonuçlar çıkarabilirler. Bu sebeple sultan hakkındaki herhangi bir bilgi bile halkla paylaşılmamalıdır. Sultan kendisine güvendiği kişilerin sırlarını ifşa ettiğini öğrenirse buna çok öfkelenip, mutlaka bunun intikamını alacaktır. Bu sebeple sultanla sohbet meclislerinde konuşulan hiçbir konunun dışarı aktarılmaması gerekmektedir.[509]

---

[508] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 277/130a.

[509] Müneccimbaşı bu kısımda "şairler şöyle der" diyerek isim zikretmeksizin bir şiiri örnek olarak zikreder: "*Melikle sohbet edersen iffet elbisesini kuşan, meclise kör olarak gir, dilsiz olarak çık*": **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 278/130b. Aynı şiir "Büstî" isimli bir şairden aktarılarak Taşköprîzâde'nin şerhinde de geçer. Diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız bu alıntıdan yola çıkarak Müneccimbaşı'nın Taşköprîzâde'nin şerhinden istifade ettiği şeklindeki görüşümüzü tekrar ifade etmek isteriz. Bkz. Taşköprîzâde, 78b.

e) Sultanın güvenmediği, töhmet altında olan kişilerden ve onların dostlarından sakınmak gerekir.

f) Nefislerinin çok arzuladığı hususlarda bile sultanı kendi nefislerine tercih etmelidirler. Şöhret ya da maddi menfaatlere tamah edilirse, bu durum sultanda bunlara ulaşmak için hizmet edildiği hissiyatını uyandırır ve bu da muhabbeti yok eder. Hâlbuki hizmetin en güzeli muhabbete dayalı olandır. Devlet görevlileri, maddi manevi bütün varlıklarını başkanına olan samimiyetlerini, muhabbetlerini göstermek için, sultanın emniyeti ve menfaati, devletin bekası için gerektiğinde seferber edebilmelidirler. Müellif burada "gayelerin gayesi budur" ifadesini kullanır. Bu ifadelerin daha önce de belirttiğimiz gibi yöneticinin Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması fikrine dayandırılmasıyla yakın irtibatının olduğuna götürebiliriz. Bu derece teslimiyet ifadeleri, yöneticinin mutlak hâkimiyetini güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir. Neredeyse şeyh-mürid ilişkisine benzer bir teslimiyet söz konusudur. Bu derece vurgulu ifadeler Tusi'de bulunmamaktadır. Müneccimbaşı'nın burada döneminde siyasî olarak yaşanan bunalımlara karşı, bu derece abartılı ifadeler kullanarak sunduğu örnek modelin altını çizmeye çalıştığını düşünmekteyiz.

Müellif burada nüshalar arasında karşılaştırma yaparak metinde geçen "zinet" kelimesi yerine bazı nüshalarda "rütbe" kelimesinin kullanıldığını, aslında ikisinin de "zimmet" kelimesinden bozularak bu hale geldiğini, ilk nâsihin yazarken kelimeyi sehven yanlış yazdığını ifade eder. Buraya anlam olarak en uygun olanın zimmet kelimesi olduğunu belirtir.[510] Daha önce de pek çok defa görüldüğü üzere burada da müellif nüshalar arasında kelimeler ve kavramlar açısından karşılaştırma yaparak tercihte bulunmaktadır.

g) Sultan başka sultanlarla karşılaştırılmamalıdır. Müellif sultanların, kendilerine has özelliklerinin başkalarına benzetilmesinden memnun olmayacaklarını ifade eder. Bu hususlarda ortaklığın saltanatta da ortaklığa götüreceğine inanırlar ve bunu hiçbir şekilde kabul edemezler.

Müellif burada diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız tarihî bir hâdiseyi örnek olarak aktarır: "Harun Reşid bir gün bir elinde altından bir kap, bir elinde de bıçakla otururken içeriye oğlu Me'mun girer. Harun Reşid oğluna; "bugün hocandan ne öğrendin?" diye sorar. O, "iki şeyhi öven bir kaside öğrendim" der. Babası; "amcan oğlu Ali b. Ebî Talib'in faziletlerini öven bir şey yok mu?" diye sorar. Me'mun; "dediğin faziletler onda olsaydı oğlunu öldürmezdi" der. Harun Raşid: "Oğlum, ciğer parem, maksadını anladım. Eğer mülk hususunda onunla beni karşılaştırsaydın, seni şu bıçakla lime lime ederdim. Mülk kısırdır,

[510] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 279/131a.

meliklerin akrabalığı olmaz” der. Müneccimbaşı hikâyeyi aktardıktan sonra; “Abbasilerin en akıllısı, Peygamberin amcaoğlu bunu yaparsa diğerlerini sen kıyasla!” diyerek değerlendirme yapar.[511]

h) Öfkeliyken sultandan uzak durulmalıdır. Müellif burada daha önce de ele aldığı, öfkenin ateş gibi olduğu, etrafındakileri yaktığı, akıl melekesini zayıflattığı hakikatini tekrarlar.

ı) Sultandan şikâyet edilmemeli, daima hizmetinde bulunmak suretiyle ona yakın olunmalı, bu şekilde onun rızası elde edilmeye çalışılmalıdır. Müellif metinde geçen " وليمتّ" kelimesinin, “mâte” kelimesi ile karıştırılma ihtimaline karşılık “yakın olmak” manasındaki “متّ” kelimesinden geldiğini ve babını açıklar. Bu değerlendirmeler de Müneccimbaşı’na hastır.

i) Sultana hizmette istikamet üzere olmak suretiyle sultanın husumetinden sakınılmalıdır. Müellif istikamet üzere olmanın, kurtuluşun ve her tür hayrın sebebi olduğunu, aynı zamanda istikamet üzere olup herkese hakkını vermenin çok zor bir iş olduğunu ifade etmiş, meseleyi önemine binaen uzunca bir paragraf halinde açıklamıştır. Bu kısımda Hz. Peygamber’in Hud suresindeki istikamet üzere olmayı emreden âyeti hakkındaki hadisini örnek olarak zikreder.[512]

j) Yöneticinin kendilerinden sakladığı şeylere karışılmamalı, araştırıp öğrenmeye çalışılmamalıdır. Müellif bunu, izinsiz olarak Kâbe’ye girmeye benzetir. Ayrıca bunun önemli bir sorumluluk olduğunu, akıllı olan kişinin taşıyamayacağı yükün altına girmeyeceğini ifade eder.

k) Kendinden yüksek mertebede olanların önüne geçmeyi arzulamamalıdırlar. Müellif hükümdarın kendisi gerekli görmedikçe kişinin kendi isteğiyle rütbesinin yükselmesini istemesinin yalnızca adâvet ve öfkeye sebep olacağını, kişinin öne geçmesini gerektirecek bir fazileti varsa bunun hükümdar tarafından keşfedilip bizzat kendisinin terfiye karar vermesinin uygun olacağını belirtir.[513] Müellif ayrıca kendine has yöntemiyle meseleyi mistik tecrübeyle irtibatlandırarak, tasavvufî terbiye yönteminde de mürşidin derecesini şeyhinin belirleyeceğini, kendisinin herhangi bir şey talep edemeyeceğini ifade eder.

Müellifin ele aldığı maddeleri kısaca gözden geçirdiğimizde, şunu ifade edebiliriz ki; eğer ilâhî takdir sultanlara hizmeti ve onun yakınında bulunmayı nasip etmişse, onları kalben tam bir teslimiyetle sevmeli ve itaat etmeli, tazim göstermelidir. Ancak bu, sultanın Şia’nın

---

[511] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 280/131a.
[512] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 281/132a.
[513] **Müneccimbaşı Şerhi**, s.283-284/133a-133b.

kabul ettiği gibi “masum imam” olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Ona itaat Allah’ın halifesi olması hasebiyledir. İtaat ve tazim göstermekle birlikte, uygun olan meclislerde kendisine yakın olan devlet erkânı tarafından hataları da edep dairesi çerçevesinde söylenmelidir. Yapılan hizmetler severek yapılmalı, verilen makama rıza gösterilmeli, talep olunduğunda hizmete hazır olunmalı, hizmette ve övgüde sadakat ve ihlâs üzere olunmalıdır. Bütün bu hizmetlerin amacı, her şeyden önce devletin adaletle ve düzen içerisinde bekâsını temin edebilmektir.

Müneccimbaşı’nın bu kısımda da kaynağı Tûsî’dir ancak, şerhimizde bu bölüm oldukça sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Eserin bu özelliği hem bir şerh olmasından hem de son dönem eserlerinden olmasından kaynaklanmaktadır. Kendisine kadarki literatürü gözden geçiren müellif, diğer ahlâk eserlerine göre çok daha sistematik bir eser ortaya koymaktadır. Sadece önceki eserleri disipline etmekle yetinmeyen müellif, kendine has örnekler, diğer eserlerde bulunmayan farklı maddeler ve mistik tecrübeyle kurduğu bağlantılarla bu bölümde de eserine kendi rengini verebilmiştir.

3) Hem Yöneten Hem Yönetilenler

Şerhimizde insanların siyasi açıdan sorumlulukları toplum içerisindeki statülerine göre belirlenmektedir. Bu statüler en temelde Fârâbî’nin yönetenler, yönetilenler ve hem yöneten hem de yönetilenler çeklinde yaptığı tasnife dayanmaktadır. Bu tasnif kozmik düzendeki hiyerarşik yapıya da işaret etmektedir. Buna göre insanlar bilme ve eyleme hususlarında olduğu gibi kendini kontrol etme ve bilinçli davranma hususlarında da farklı kabiliyetlere sahiptirler. En altta siyasî niteliklerden uzak yönetilen grup yer alır. En üstte bulunan hem düşünme gücü hem de irade bakımından mükemmel olan yönetendir. Ortada kalanlar ise, hem yöneten hem de yönetilenlerdir. Müneccimbaşı’nın şerh ettiği risalenin de sevkiyle yapmış olduğu bu tasnifte orta sınıfta bulunanlar, alt tabakalara göre yönetici, üst tabakalara göre yönetilen durumunda olanlardır. Çoğunluğu bu sınıf oluşturmaktadır.

Müellif bu başlık altında, yöneten ve yönetilen konumundaki bu sınıfın birbirlerine ve sultana karşı nasıl davranmaları gerektiğini, farklı tavırlardaki insan gruplarına karşı yöneticinin siyâsî olarak nasıl muamele etmesi gerektiğini inceler. Bu bölümde de “ideal bir toplum”un nasıl oluşabileceği fikrinden hareketle meseleyi ele alıp değerlendirmektedir. Bu maksatla yapılan değerlendirmelerde, şu ana kadar gelinen noktada ortaya konulan ahlâkî açıdan “faziletli insan tipi”nin oluşturacağı faziletli toplum modeli esas alınmaktadır.

Yardımlaşma esasına dayalı olarak bir araya gelen insanlar arasında ülfetin toplumda sağlıklı bir birliktelik için esas olduğunu daha önceki bölümlerde ele alan müellif, bu bölümde

de sevgi bağına dayalı olarak toplumda oluşması gereken “dostluk” bağının gerekliliğine dikkat çeker. Bununla irtibatlı olarak toplumu dostlar, düşmanlar, dost yahut düşman olduğu belli olmayanlar şeklinde üç farklı grup halinde incelerken genel olarak insanların sosyal ilişkilerinde bu gruplara karşı nasıl bir tavır geliştirmesi gerektiği hususunu da ele almaktadır. Bu şekilde bir tasnife ilk olarak Tûsî’de rastlamaktayız. Ancak Tûsî’de çok özet bir biçimde ele alınan bu mesele müellif tarafından farklı örneklerle zenginleştirilerek açıklanmıştır.[514] Bu konu çerçevesinde müellif, ahlâk eserinin son bölümünde toplum içerisinde yaşayan insanın ahlâkî faziletleri elde etmede her türden insanla nasıl muamelede bulunması gerektiği meselesini ayrıntılı olarak ele almaktadır.

a) Dostlar

Müneccimbaşı, sosyal bir varlık olan insanın toplum içerisinde dengeli bir birliktelik ve yardımlaşmayı sağlamalarının ancak fertler arasında ülfet ve buna bağlı sadâkatin bulunmasıyla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Dost, sosyal bir varlık olan insanın ahlâkî faziletleri elde etme yolculuğunda ona hayrı hatırlatan kişi olması açısından oldukça önemlidir. Müellif “sadâkat” olarak ifade ettiği dostluğun menşeinin muhabbet olduğunu, muhabbetin ise üç şeye dayandığını ifade eder: Hayır, menfaat, lezzet. Buna bağlı olarak dostluk da muhabbetin kaynağı itibarıyla üçe ayrılır. Hayra dayalı olan birinci tür dostluk diğerleri içerisinde en faydalı ve en devamlı olanıdır. Asıl ve en büyük faydası ahirette görülecektir. Müellif bu tür bir dostluğun ancak Allah âşıkları sâlihler arasında görülebileceğini ifade eder. Menfaate dayalı olan ikinci tür dostluk yaşlı ve orta yaşlı insanların, tüccarların, insanların çoğunun sahip olduğu dostluk çeşididir. Lezzete dayalı dostluk olan üçüncüsü gençler arasındaki dostluktur. Dostluğun uzun ya da kısa süreli olması kaynağına göredir. Dostluk meselesinde de müellifin kaynağı Tûsî’dir. Tûsî’de yer alan meseleler, Aristo ve Sokrat’a ait sözler Müneccimbaşı tarafından özetlenerek aktarılmıştır.

Müellif, insana güzel ahlâk sahibi olma yolunda doğruyu hatırlatacak dostlar edinmenin faydası ile ilgili hususları Tûsî’den aktararak Hakîm olarak nitelediği Sokrat’a ait sözü ele alır: “Dostluk dünyadaki bütün hazinelerden daha kıymetli, faydalı ve yücedir. Çünkü insanın dışındaki bitki ve hayvanlar gibi bütün varlıklar tabiatlarına aykırı bir şey yapamazlar. Ancak insan böyle değildir ve tabiatı hilafına davranışlar gösterebilir. Bu sebeple akıllı bir insan kendisine iyiyi hatırlatacak dostlar edinir.” Daha sonra yine Sokrat’ın dostu seçerken onu ve ailesini iyi tanımak gerektiği ile ilgili sözlerini aktarır.[515] Yine müellif, dost edinilecek kişinin şehvete, mala, makama düşkün olup olmadığına, boş işlerle uğraşan biri

[514] Karşılaştırma için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s.330-335.
[515] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 286/134a.

olup olmadığına dikkat edilmesinin gereğini vurgular. Böyle bir dost bulduğunda kişinin bunu muhafaza etmek için elinden geleni yapması gerekmektedir. Dost edinilecek kişinin iyi tanınıp araştırılmasının önemini anlatan müellif, bu konuda fazla ileri gidilmemesi için, başkalarının kusurlarının çokça araştırılmasının ahlâkî bir zaaf olduğunu ifade ederek meseleyi bitirir.[516] Bu ifadelerin bir çelişki olmadığını, müellifin son aşamada tasavufî meşrebinden kaynaklanan açıklamalar olduğunu belirtmek isteriz.

Müellif dostluk hakkındaki bu genel girişten sonra dostları ikiye ayırır ve insanların dostluğun çeşidine göre birbirlerine nasıl muamele etmeleri gerektiğine işaret eder:

a.1) Hakîkî dost olmayanlar: Müneccimbaşı buradaki dostluğun menfaat yahut lezzete dayalı muhabbetten hâsıl olan örfî bir dostluk olduğunu, hayra dayalı olan hakîkî dostluk gibi olamayacağını ifade eder. Müellif bu tür dostluğun hakîkî dostluktan önce ele alınmasının sebebini; çok yaygın olması ve insanların böylelerini tanımaya ve onlara nasıl muamele edileceğini, dostluğunu kaybetmeden onlardan korunma yollarını bilmeye olan ihtiyaçları olarak açıklar. Devlet başkanın böylelerini idare etmek için hediyelerle taltif ederek gönüllerini hoş tutması gerektiğini belirtir. Ayrıca insanlara ihsanda bulunmak karşıdaki kişiyi minnet altında bırakacağı için siyasî olarak önemli bir tavırdır.[517]

Bu kişilere ceza verirken aşırı gitmemek gerekir. Ceza, ancak kişiyi bulunduğu kötü durumdan kurtaracaksa olmalıdır. Ancak öncelikle hikâye ve örneklerle ima etme yolunu denemek gerekir. Bu fayda vermezse kinaye yolunu denenmelidir. Bunlar da fayda vermezse daha açık ve güçlü ifadelerle uyarmak gerekir. Bütün bunlar onu ıslah etmek maksadı taşımalıdır. Müellif Hz. Peygamber'in de insanları dine davet ederken bu usûlu tercih ettiğini ifade eder. Ayrıca bu tür dostluklar her an düşmanlığa dönüşebileceği için malını ve sırrını onlardan gizlemek gerekir.[518] Meselenin sonunda müellif, bütün bu sayılan tavsiyelerin hakîkî olmayıp menfaat ve lezzete dayalı olan örfî dostluklar için geçerli olduğunu belirtir.

a.2) Hakîkî dostlar: Müellif gerçek dostluğun ölçüsünü yukarıda bahsedilen yapmacık davranışlardan uzak olmak şeklinde ifade eder. Hakiki dostların muhabbetinin kaynağı hayır ve kemaldir ve bu tür dostluklar bâkîdir, inkıtâya uğramaz.

Müellif hakîkî dostluktan daha önce bahsettiği için burada ayrıntıya girmez. Bu kısımda meseleyi Rabbânî terbiye ile irtibatlandırarak mistik bir havaya büründürür. Eseri okurken devamlı olarak kendini hissettiren tasavvufî atmosfere örnek olması açısından bu husustaki görüşünü kendi ifadeleri ile iktibas ediyoruz:

---

[516] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 287/134b.
[517] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 288/135b.
[518] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 289/135b.

“Şunu bilesin ki; iki kişi arasında ittihad ancak her birinin vehmî enaniyetten, behîmi, hayvanî, şeytanî sıfatlarından arınması ile mümkündür. Bu arınmadan sonra ancak tevhid ve bekâya ulaşılır. Bu öyle bir mertebedir ki orada söz biter. Ancak ciddi bir gayret ve riyazet gerektiren bu mertebeye Rabbânî bir muallim, hakkanî bir mürşid olmaksızın ulaşılamaz. Hukemânın hakiki dostluk için bahsettiği yakınlık insanın doğduğu hatta anne karnına düştüğü anda oluşan felekî bir işaretle olur. Bu işaret şahsî mizacın oluşmasında önemlidir. Zira kişi bu işarete göre mizaç sahibine feyezân edecek olan kemâlâtı kabule isti’dat kazanır. Her iki mizacın maksadı da mahza hayır ve kemalse, onların yakınlaşması ve hakîkî dostluğa ulaşması mümkün olur”.[519]

Müneccimbaşı’nın burada ifade ettiği dostluğun temelinde Cenâb-ı Allah’a muhabbet ve dostluk yer almaktadır. Her tür dünyevî alakadan arınarak bu tür bir dostluk seviyesine çıkan insanların toplumdaki varlığı, devletin düzeni ve bekâsı için elbette son derece önemlidir.

b) Düşmanlar

Müneccimbaşı, eşya ancak zıddıyla bilinebileceği için dostluk konusundan sonra düşmanlık konusunun ele alındığını, biri bilinmeden diğerinin anlaşılamayacağını belirterek meseleye giriş yapar. Düşmanlığın hakikatte iki mizaç arasındaki uzaklığa işaret ettiğini belirten müellif, bunun hayır ve şer ehli arasındaki uzaklığa benzediğini ifade eder. Düşmanlığın açık (zâhirî), gizli (bâtınî), yakın (karîb) ve uzak (baîd) şeklinde çeşitleri bulunmaktadır. Kindar insanların düşmanlığı açık, hased insanlarınki ise gizlidir. Bunlardan en kötüsü ve sakınılması gerekeni gizli ve yakın olan düşmanlıktır. Müellif bu genel tanımlamalardan sonra risalede yer alan başkanın düşmana karşı nasıl davranması gerektiği ile ilgili ifadeleri açıklamaya geçer. Bu maddeler aynı zamanda genel olarak her insanın düşmanına karşı nasıl davranması gerektiğini de açıklamaktadır.

İlk olarak başkan düşmanına karşı affedici olup, iyi davranarak onu düşmanlıktan vaz geçirmeyi denemelidir. Zira şerri hayırla def etmek daha uygundur. İnsanın düşmanını bertaraf etmek için deneyeceği birinci yol bu olmalıdır. Çünkü düşmana bu şekilde davranmak kalbinin yumuşamasına, içindeki buğzun muhabbete dönüşmesine vesile olur. Ona karşı durmak ise kötülüğün daha da büyümesine devletin düzeninin bozulmasına neden olur. Müellif, akıllı olan kişinin ömrünü bu tür düşmanlıklarla uğraşmak yerine, ebedi saadeti elde etmek için gayret ederek geçireceğini, masivallahtan uzak duracağını ifade eder.[520]

İkinci adımda; şâyet düşman düşmanlığını ilan eder, zarar vermek için açık bir gayret içerisine girerse o zaman kendini müdafaa etmek, şerri ve zararı defetmek gerekli olur. Bu sebeple başkan, emri altındaki yöneticilere, valilere şikâyet ederek durumu bildirmelidir.

[519] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 290/136b.
[520] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 292/137a.

Ancak şikâyet düşmanlıkları ölçüsünde olmalı, aşırı ve abartılı ifadeler kullanılmamalıdır. Bu hususta müellif Hz. Peygamber'in hadislerinde düşmanın kusurlarını abartılı ifadelerle anlatmanın münafıklık alameti olarak ifade edildiğini hatırlatır.[521]

Üçüncü adımda düşmanın kusurlarının araştırılıp öğrenilmesi, ancak bunların hemen izhâr edilmeyip ihtiyaç anında ortaya çıkarmak üzere gizli tutulması uygundur. Zira ayıpları ortaya dökülen insan, artık onları gizleme ihtiyacı duymayacağı için daha fazla zararlı olur; o da karşı tarafın ayıplarını araştırıp ortaya dökmeye çalışır. Bu kusurların açıklanacağı zamanın iyi tespit edilmesi gerekir. Ayıplar öğrenilir, açıklanmazsa düşman bunların ifşâ edileceği endişesiyle düşmanlığından ya da en azından kötülük etmekten sakınır.

Dördüncü aşamada, gerektiğinde kusurların açıklanması zaruret miktarınca olmalıdır, bunda da aşırı gitmemek, hele de yalan ve iftiradan kesinlikle uzak durmak gerekir. Beşinci olarak, düşmanının dostlarıyla yakın ilişkiler kurulmalıdır. Bu sayede hem düşmanının açıkları, kusurları öğrenilir hem de bu sayede düşmanının adavette ileri gitmesine engel olunur.

Altıncı olarak, faziletler hususunda düşmanın önüne geçilir, düşman geride bırakılırsa zayıf kaldığını fark edeceği için düşman adavetinden vazgeçer.[522] Burada müellif konuyla ilgili Eflâtun'dan bir söz aktarır: "Düşmana galip gelmenin en iyi yolu, o hangi alanda çalışıyorsa, daha iyi çalışıp onun önüne geçmek, ondan daha iyi olduğunu bilfiil ortaya koymaktır". Diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız bu söz Taşköprîzâde'nin şerhinde yer almaktadır.[523] Müneccimbaşı'nın kaynağının bu şerh olduğunu düşünmekteyiz. Bu örnek Kınalızâde'de de yer almaktadır. Ne var ki buraya kadar Müneccimbaşı'nın Kınalızâde'den istifade ettiğine dair herhangi bir ize rastlamadık. Ancak pek çok yerde şiirler, âyet ve hadisler hususunda Taşköprîzâde'den kaynak göstermeksizin istifade ettiğini önceki bölümlerde de ifade etmiştik.

Yedinci olarak; düşman iftira, alay ve sövme gibi bir tavır içerisine girerse buna izin verilmemelidir. Ancak herhangi bir konuda düşman, adâvet gösterdiği kişiye güvenirse ona hainlik yapılmamalıdır. Zira hainlik Hz. Peygamber'in ifadesi ile nifak alametidir, imanı zayıflatır. Güvene karşılık yapılan ihanet kişinin kendisine geri döner. Böyle bir durumda güven ise düşmanın düşmanlığından vazgeçmesine neden olabilir. Bu tavır, Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesine de en uygun olandır.[524]

---

521 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 292/137a.
522 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 293/137b.
523 Taşköprîzâde, a.g.e, 83b.
524 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 294/138a.

Müellif, düşmana karşı takınılması gereken tavrı ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra, son olarak düşmanla nasıl mücadele edilmesi gerektiğini üç aşama halinde özetler: İlk olarak düşmanın zararını onu ıslah etmek suretiyle defetmek gerekir. Bundan bir sonuç çıkmazsa ondan uzak durulmalıdır. Bundan da bir sonuç çıkmazsa haksızlığa ve adi bir yola başvurmadan, şer'î sınırlar içerisinde kalarak düşmandan gelecek zararlara karşı güç kullanarak ve ona boyun eğdirerek kötülüğünü bertaraf etmek gerekir. Düşmanla bu şekilde bir mücadele zararı ölçüsünde olmalıdır. Müellif, insanların çoğunun bu yollardan en sonuncusu olan kahır ve gâlip gelme yolunu kullandıklarını, o olmazsa ıslah ve uzaklaşma yolunu tercih ettiklerini ifade eder. Ancak mekârimü'l-ahlâk açısından en uygun olanının en başta ıslah metodunu kullanmak olduğunu, sonra uzaklaşma, sonra insaf tarikiyle kahr ve galebe yolu olduğunu ifade ederek meseleyi bitirir.[525]

Bütün bu açıklamalarda Müneccimbaşı'nın altını çizmeye çalıştığı husus, düşmanla mücadelede esas olanın ondan gelecek zararı bertaraf etmek olduğudur. Yoksa kişinin nefsini öne çıkarmak, üstün gelmek maksadıyla hareket etmesini kesinlikle doğru bulmamaktadır. Bu maksatla düşmanın kusurları araştırılırken sadâkatten ve insaftan ayrılınmamanın gereğini devamlı vurgulamaktadır. Müellifin düşünce sisteminde düşmanla mücadele aynı zamanda insanın ahlâkî faziletleri elde etmesinde bir basamak olarak görülmektedir. Dolayısıyla böyle hassas bir meselede "hissî" davranmak elbetteki yanlış olacaktır.

c) Meârif

Meârif kelimesi, "ma'rûf" manasında "marife" nin cemidir. Bu başlık altında "ne dost ne de düşman olarak bilinen kimseler" ele alınmaktadır. Bunlara muamelede takip edilecek en genel usul, herkese hak ettiği şekilde davranmaktır. Müellif hem devlet başkanının hem de toplum içinde diğer insanların bunlara nasıl muamele etmesi gerektiği ile ilgili usulü birkaç madde halinde ele alır:

İlk adımda bu insanlara yardımda bulunmak, karşılıklı muamelelerde iyi davranmak uygun görülmektedir. Müneccimbaşı burada metinde geçen "الرفد/rifd" kelimesinin "yardım ve ihsan" manalarına gelebileceğini ifade ederek kelimenin bablarını açıklar. Müellif insanlara iyi davranmanın en katı kalbi bile yumuşatacağını, dostları çoğaltıp düşmanları azaltacağını ifade eder. Özellikle bu gruba karşı böyle davranmak onların dost olup olmadıklarını anlamada en kolay ve mühim yöntemdir.

Müellif iyilik ve ihsan tavsiyesinin ardından ikinci adımda kibirli davrananlara karşı mukabele edilmesi gerektiğini ifade eder. Burada maksat hatalarını kendilerine göstermektir.

[525] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 295/138b.

Ancak bunda da sınır aşılmamalı ve bu durum alışkanlık haline getirilmemelidir. Sefih kimselerle muhatap olunduğunda ise, onların kötü davranışlarına mukabele etmek doğru olmaz. Müellif bu durumda yapılması gerekenin onlarla muhatap olmayıp bulundukları meclisten uzaklaşmak olduğunu ifade eder.[526]

Müneccimbaşı bu gruba mensup insanların da kendi içerisinde pek çok zümreleri bulunduğunu, onlarla muamelede esas olanın herkese durumuna göre davranmak olduğunu ifade eder. Eğer bu zümreye mensup olan kişi insanlara nasihat eden, onları ıslah etmeye çalışanlardan ise, onun sözlerine dikkate almak, ona iyi davranıp ihsanda bulunmak gerekmektedir.[527] Bu gibi değerli insanlardan istifade etmeyi bilmek, onlara maddî olarak yahut hizmet yoluyla yardım etmek en uygun olanıdır. Ancak muhatap olunan kişinin gerçekten dindar, saygıdeğer biri olup olmadığı iyi araştırılmalıdır. Kendisini sâlih, âlim gibi gösteren ikiyüzlülere karşı uyanık olup onlara itibar edilmemelidir.

Bu kişiler eğer şer'î ve aklî ilimlerle kemal mertebesine ulaşmış, hakikatleri idrak ederek sırları ve incelikleri keşfederek uyûnu'l-âyân makamına ermiş fuzalâdan ise, onlardan istifade edilmelidir. Müellif, ilim talep eden, zulümden kurtulmak isteyen herkese bunu yapmanın aklen ve şer'en vacip olduğunu ifade ederek, ilim öğrenmenin fazileti ile ilgili hadislerden örnekler verir. Aynı zamanda bu kişilerin geçimlerini ve zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için yardıma ihtiyaçları varsa onlara maddi olarak ve hizmet yoluyla yardımcı olmak gerektiğini ifade eder.[528]

Müneccimbaşı bu kısımda konuyla irtibatlı olarak; toplumda âlimlerden sonra ilim taliplerine nasıl muâmele edilmesi gerektiği konusunu da ele alır. Buna göre ilim tâliplerinin ahlâkî açıdan yetiştirilmesi, bu yapılırken onlara şefkatli davranılması gerektiğini ifade eder. Bu durum ahlâkî açıdan iyi yetiştirilmeleri, ilimden ve hikmetten nasiplenmeleri için birinci derecede esastır. Buna delil olarak müellif hukemânın, hikmetü'l-ilmiyyeyi öğretmeden önce, ilim taliplerinin -delil ve burhandan mücerred- mev'ize yoluyla ahlâklarını güzelleştirmeye gayret etiklerini belirtir. Bunların huy haline gelmesi için onlara ilimlerine göre amel etmelerini emretiklerini, bundan sonra onlara isti'dat ve gayretlerine göre hikmeti öğrettiklerini ifade eder. Bu tehzib aşamaları onları ilim elde etmek için hazırlayan bir süreç olarak görülmektedir.[529] Şerhinin başında ilim taliplerine hitap ederek meseleye başlayan müellif, sonunda da bu vesileyle yine aynı meseleye vurgu yapar.

---

[526] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 296/139a.
[527] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 297/139a.
[528] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 297/139b.
[529] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 297/139b.

Müneccimbaşı daha sonra insanların birbirleriyle ilişkileri konusunda birkaç husus daha hatırlatarak meseleyi bitirir. Buna göre ısrar etmeyen ve tamahkârlık yapmayan dilenciye atıyyede bulunmak gerekir. Bu hususta, zayıf olanların gözetilmesi ve onlara ihsanda bulunulması gerektiği ile ilgili müellif, Allah'ın kullarına muamelesini örnek olarak verir: "Görmez misin ki Allah, o feyezânı almaya isti'dadı tamam olduktan sonra, rahmetinin genişliği, fazlının kemali, ihsânı ile bütün mevcudâta ve mahlûkata feyezân eder. Bu şekilde onlardan her biri kendisi için mümkün olan kemâle ulaşır. Onlardan her biri kendi lisanıyla Allah'tan, kendisine isti'dat vermesini ve durmaksızın feyezan etmesini ister".[530]

Aynı şekilde taziye, tebrik, hasta ziyareti gibi âdetlerin yerine getirilmesi de toplum içerisinde insanların birbirleriyle sağlıklı ilişkiler kurabilmesi açısından önemli hususlardır. Müellif burada şeriata aykırı olmayan örfî ve şer'î âdetlerin yerine getirmesinin gerekli olduğunu vurgular.[531] Bütün bunlar yerine getirilirken itidal ölçüsünün dışına çıkılmaması gerektiğini de özellikle belirtir.

Bütün bu açıklamalarından yola çıkarak müellifin sıradan insanların birbirleriyle ilişkilerinde her zaman iyilik (hayır), olgunluk, yardımlaşma, diğergamlık gibi nitelikleri öne çıkardığını ifade edebiliriz. Hatta karşımızdaki insan düşmanca bir tavır içerisinde olduğunda dahi her zaman ilk adımda iyilikle muamele tavsiye edilmektedir. Burada esas olan üstün gelmek değil, hem kişisel olarak fazileti elde edebilmek hem de toplum içerisinde insanların birbirleriyle dengeli ilişkiler içerisinde olmasını sağlayabilmektir. Bu şekilde fâzıl şehrin düzeni ve devamlılığı tesis edilmiş olacaktır. Müellifin burada ele aldığı ahlâkî ilkeler, sultandan başlayıp kademe kademe bütün devlet adamlarını ve nihâyet sıradan insanları içine almaktadır. Zaten en başta sultan sonra da diğer devlet adamları toplumda ahlâkî açıdan örnek insanlar olmak bakımından sorumluluk sahibi olmalıdırlar. Dolayısıyla devlet başkanından sıradan insana kadar herkes fâzıl şehrin oluşumunda etkin rol oynamaktadır. Müellifin bu bölümü yazmaktaki en temel amacının, siyaset felsefesi yapmaktan ziyâde, bir ahlâk eserinin son bölümünde kişinin toplum içerisinde ahlâkî faziletleri nasıl elde edebileceğini hiyerarşik zeminde ele almak olduğunu düşünmekteyiz.

Müellif konunun sonunda akıl sahibi ve kemali elde etmek isteyen herkesin imkânı ölçüsünde, her hayrı elde etmeye çalışması gerektiğini ifade eder. İnsanın ancak bu şekilde Allah'ın insanı üstün kıldığı ilâhî hilafet rütbesine ulaşabileceğini belirtir. Ardından tüm

[530] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 298/140a.
[531] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 299/140a.

insanlara bu yolda muvaffâkiyetler dileyerek, hamd ve salât u selam ile konuyu ve şerhi bitirir.[532]

Müneccimbaşı bu bölümde devlet başkanı ve yönetilenlerin görevlerine dair genel literatürü de gözden geçirerek sistematik bilgiler vermekle birlikte devlet başkanının nasıl seçileceği, padişaha yakın olanlar şeklinde ifade ettiği devlet adamlarının durumu, adaleti sağlayamayan devlet başkanına karşı neler yapılacağı gibi daha pratik bilgi gerektiren meseleler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kendisi de aktif olarak siyasetin içerisinde bulunan biri olmasına rağmen bu tür konulara hiç değinmemesini eser açısından bir zaaf olarak görmekteyiz. Sürgünde olduğu bir dönemde yazdığı bu eserinde Osmanlı'ya dair somut isimler vererek meseleyi değerlendirmekten kaçınmasına hak vermekle birlikte bu tür pratik bilgiler hakkındaki tartışmalardan neredeyse tamamen uzak kalması siyaset düşüncesi açısından önemli bir eksikliktir.

Müneccimbaşı klasik dönem ahlâk kitaplarının hemen hepsinde yer alan Eflâtun'un talebesi Aristo'ya tavsiyeleri ile Aristo'nun talebesi İskender'e tavsiyelerini kaleme alarak eserini tamamalar. Bu tavsiyelerin Tûsî ve Devvânî'de de yer aldığını, kendisinin de bunu Devvânî'nin eserinden Arapça'ya tercüme ettiğini ifade eder.

---

532 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 299/140b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METNİN KAYNAKLARI VE ŞERH TEKNİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. KAYNAKLARI

A. Îcî'nin Risâlesi ve Şerhleri

Müneccimbaşı'nın ahlak ile ilgili bir eser yazmaya karar verdiğinde bunu müstakil bir kitap olarak değil; daha önce yazılmış bir risaleye şerh olarak kaleme almasında birçok bilinçli tercihin rol aldığını söyleyebiliriz. Nitekim bu hususta Îcî'yi seçmesi de bunu gösteren önemli işaretlerden biridir. Risalenin yazarı olan XIV. yüzyılda Şiraz'da yaşayan Adudüddin el-Îcî özellikle kelâm, fıkıh ve dil alanlarında tanınmış bir isimdir. Yaşadığı dönemde Moğol istilası sonrası istikrarı yeniden kazanma amacıyla geleneği ihyâ etme gayretinde olan Îcî, eskiyi yeniden tasnif ve terkip ederek muhafaza etmeye çalışmıştır.[533] Onun bu tavrı, daha önce ifade ettiğimiz üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun kırılma döneminin başlangıcında Müneccimbaşı'nın geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve dönemin sıkıntılarına çözüm bulma gayreti ile benzerlik arzetmektedir Ancak tüm bu benzerliklerin ötesinde Îcî, Müneccimbaşı'nın eserine asıl rengini veren tasavvufî bakış açısında önemli bir yeri haiz olan İşrâkîliğin en önemli ismi olan Sühreverdî'nin talebelerinden Kutbuddîn-i Şirâzî'nin talebesi olması hasebiyle önemli bir isimdir. Müneccimbaşı hem Îcî'nin ahlâk risalesini esas almış, hem de şerhinde bu çizgideki önemli isimler olan yine Îcî'nin talebelerinden Sa'dedîn et-Teftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî'nin eserlerinden de istifade etmiştir. Şerhinde İşrâkî çizgiyi açık ya da dolaylı olarak esas alan Müneccimbaşı'nın bu tercihleri belli bir maksada yöneliktir.

Eş'arî kelamcısı olan ve başkâdî olarak görev yapan Îcî'nin *adâbu'l-bahs ve kelam* alanlarındaki muhtasar eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve onun bu çalışmalarına birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır.[534] Ahlâk alanında kaleme aldığı *Ahlâk-ı Adûdiyye* adlı risalesi ise, felsefî ahlakın genel ilkelerini veren muhtasar bir eserdir. Ayrıca

---

[533] Îcî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Görgün, "Adudüddin Îcî", **DİA**, İstanbul, 2000, c. 21, s. 410-414; Resul Karakaya "Adudu'd-din el-Îcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)**, Fırat Üniversitesi S.B.E, 2003).

[534] Îcî'nin ahlâk risalesinin tahkikli metnini ve tanıtımını bir makale halinde yayımlayan Müstakim Arıcı, Îcî'nin bu tür muhtasar eserlerinin "medreselerdeki eğitim için tasarlanmış sistematik el kitapları" niteliğinde olduğunu ifade eder. Yazar risalenin kaynakları hususunda felsefî ahlâk alanında yazılan belli başlı eserlerle birlikte birinci kaynak olarak (özellikle birinci bölümdeki tanımlar ve kavramlar itibarıyla) İbn Miskeveyh'i zikreder. Bununla birlikte eserin genel hatlarıyla ve muhteva (amelî hikmetin üç bölümünü içermesi) yönüyle Ahlâk-ı Nâsırî'nin Arapça bir özeti niteliğinde olduğunu belirtir. Risale hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz: Müstakim Arıcı, "Adududdîn el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", **Kutadgu Bilig**, İstanbul, 2009, c. 15, s. 135-172.

Îcî'nin bu risalesi, hem bu geçiş noktasında önemli bir isim olan hem de klasik ahlâk eserlerine en son şeklini veren ilk esere sahip Tûsî'nin eserinin de sistematik tarzda bir özeti niteliğini taşır.[535] Îcî'nin eserindeki bu sistematik disiplin Müneccimbaşı'nın şerhindeki tasniflerde son derece etkilidir. Îcî'nin hocası olan Kutbuddîn-i Şirâzî aynı zamanda İran Merağa matematik-astronomi okulunun kurucusu olan Tûsî'nin de talebesidir. Bu yönüyle Şirâzî, ilim faaliyetleri açısından Anadolu-İran arası geçişliliği sağlayan çok önemli bir isimdir.

Müellif şerhini yaparken Îcî'nin metnine lafızlar açısından sadık kalmış ve metni anlatacağı konunun başlığı gibi değerlendirmiştir. Buna örnek olarak Müneccimbaşı, aile ahlâkı bölümünde aileyi meydana getiren unsurlardan biri olan "mal" konusunu işlerken, malın kazanılması esnasında adalet ve mürüvvetin gözetilmesi gerektiğini ifade eder. Adalet ve mürüvvet ifadeleri Îcî'ye aittir. Bu bölümü işlerken Tûsî'deki açıklamaları esas alan Müneccimbaşı, kavramlar hususunda şerh ettiği metne sadık kalmayı tercih etmiştir. Zira burada Tûsî başka kavramlarla meseleyi ele almaktadır. Müneccimbaşı burada Îcî'nin ele aldığı kavramlar üzerinden meseleyi açıklar.[536] Bu şekilde Îcî'nin eserinde kullandığı kavramları takip etmesi, Müneccimbaşı'nın eserini diğer ahlak kitaplarından ayırır ve özgün kılar. Bu hususa işaret eden bir diğer örnek Müneccimbaşı'nın fazilet ve reziletleri örneklendirirken takip ettiği metottur. Burada da müellif, Îcî'deki kavramları takip ederek diğer ahlak eserlerinden farklı bir tasnif yapar.

Her ne kadar Müneccimbaşı, Ici'nin eserine sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışsa da eğer risaledeki başlıklarda yer alan lafızlarda ve tasniflerde bir eksiklik görürse, burada kendi tasarrufunu kullanarak bir takım değişiklikler yapar. Müneccimbaşı'nın nefsin kuvveleri meselesindeki tercihini buna örnek olarak zikredebiliriz. Müellifin bu meselede birinci derecede ele aldığı nebâtî, hayvânî, insânî nefis şeklindeki tasnif Îcî'de yer almaz. Müneccimbaşı risâlede yer alan "nutuk, gazap ve şehvet gücü" şeklindeki tasnifi kısaca ele alıp değerlendirdikten sonra birinci tasnifi merkeze alıp İbn Sînâ sistemini de esas alarak oldukça tafsilatlı değerlendirmeler yapar. Burada da görüldüğü gibi müellif Îcî'nin eserini şerh ederken onu merkeze almakla birlikte çoğu zaman onu aşan tasnifler ve açıklamalar yapmakta ve başlı başına bir eser ortaya koymaktadır

---

[535] Îcî'nin risalesinin felsefî ahlâk kategorisinde değerlendirilmesinin sebebi Celâleddîn Devvânî ve Kınalızâde Ali Efendi gibi içerik olarak Ahlâk-ı Nâsırî modelinde yazılmış bir eser olması hasebiyledir. Ahlâk eserleri hakkında yapılan tasniflerde fert, aile ve siyaset ahlâkı başlıklarıyla kaleme alınan eserler, felsefî ahlâk çatısı altında değerlendirilmektedir. İbn Miskeveyh, Nasiruddin et-Tûsî, Celâleddîn Devvânî'nin eserleri bu türdendir. Ahlâk eserleri hakkında yapılan tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Çağrıcı, **Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı**, s. 63-80; Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (terc.), İstanbul, 2004, s. 12-26.

[536] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 192/90b.

Muhtasar bir kaynak olan Îcî'nin ahlâk risâlesi büyük bir ilgiye mazhar olmuş, müellifin diğer eserleri gibi bu risâle üzerine de pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden ilk bölümde kısaca bahsedilmişti. Burada ise, Kirmânî ve Taşköprîzâde'nin şerhleri Müneccimbaşı'nın eserine kaynaklık etmesi itibarıyla kısaca değerlendirilecektir. İlk önce şerhler hakkında kısaca bilgi verip ardından farklı örnekler ışığında şerhler karşılaştırılacaktır.

Ahlâk-ı Adudiyye'yi ilk defa Îcî'nin birinci kuşaktan talebesi olan Buhârî şârihi Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî[537] (786/1384) şerh etmiştir.[538] Kirmânî'nin Îcî'nin öğrencisi olması ve şerhini Îcî'nin yaşadığı dönemde tamamlaması bu şerhin önemini artırmaktadır. Bu önemine binaen olsa gerek Kirmânî'nin şerhi diğer bütün şerhlere kaynaklık etmiş gözükmektedir. Kirmânî şerhinde, "amelî hikmet alanında oldukça hacimli olmalarına rağmen ortaya koyduğu ilkeler itibarıyla verimsiz pek çok eser gördüğünü, ancak hocası Îcî'nin yazdığı gibi muhtasar ve özlü bir esere daha rastlamadığını" ifade eder.[539] Şerhini yazma amacını bu özlü risaleyi açıklamak ve faydalarını ortaya çıkarmak olarak belirtir. Kirmânî ilk iki bölümde Müneccimbaşı gibi Îcî'nin ifadelerini birkaç satır halinde verdikten sonra şerhine başlar. Ancak aile ve siyaset bölümlerinde, bu hususları konu edinen bölümün tamamını verdikten sonra açıklamalara geçer.

Ahlâk-ı Adudiyye'ye yapılan ikinci şerh, pek çok alanda eser kaleme almış Osmanlı âlimlerinden olan Taşköprîzâde'ye (968/1560) aittir. Taşköprîzâde eserinin girişinde şerhini, gençlik yıllarında ahlâk ilmine dair meseleleri incelerken kaleme aldığını belirtir.[540] Şerhin müellif nüshasında eserin, 946/1539 tarihinde İstanbul'da tamamlandığı ifade edilmektedir.[541] Taşköprîzâde, Îcî'nin risalesinde ahlak ilminin temel problemlerini ortaya koyduğunu ve kendisinin de bu problemler üzerinden risaledeki temel ilkeleri ve kapalı olan hususları açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir. Müellif şerhinde, ahlâk ilmi ile ilgili meseleleri akıl ve sahih nakil doğrultusunda incelediğini belirtmektedir.

Genel olarak her iki şerhi değerlendirmeye tabî tuttuğumuzda, sistemi ve ahlak ilmini ele alış yöntemi itibarıyla felsefî ahlâk çizgisinin temel yapı taşlarını bünyelerinde barındırdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Îcî'nin risalesini ilk olarak şerheden Kirmânî'nin bu risaleye katkısını en genel hatlarıyla iki şekilde ifade edebiliriz: i) Risaleyi felsefî zemin üzerinde en temel tanım ve tasnifleriyle genişleterek ele alıp açıklamıştır. ii) Tüm bu tanım ve

---

[537] Kirmânî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî", **DİA**, c. XXVI, Ankara, 2002, s. 65.
[538] Bu şerhin tahkikli metni ve içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Derya Topalcık, "Kirmânî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Sakarya Üniversitesi SBE, 2007).
[539] Kirmânî, a.g.e, s. 1b.
[540] Taşköprîzâde, a.g.e, s. 1b.
[541] Taşköprîzâde'nin şerhi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Elzem İçöz, "Tasköprîzâde'nin Serhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Sakarya Üniversitesi SBE, 2007).

tasnifleri en temelde zengin bir ayet ve hadis literatürü ile harmanlayarak dînî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Her iki açıdan da yapmış olduğu katkılar daha sonraki şerhlere kaynaklık etmiştir. Meselâ şerhin başında Kirmânî, hikmet kavramını temellendirmeyi İbrahim, Musa ve İsa (a.s) hakkındaki bazı ayetleri açıklayarak yapmaktadır. İbrahim (a.s)'ın "Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle" şeklindeki duasının ilk kısmını nazarî kuvvenin mükemmelleştirilmesi, ikinci kısmını da amelî kuvvenin mükemmelleştirilmesi şeklinde yorumlayan Kirmânî, amelî hikmetin ilkelerinin nebevî şeriatler ve ilâhî kanunlardan neş'et ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, insanların ahlâkını olgunlaştırmaktır. Yine aynı hususta "Ben ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim"[542] hadisi ve bu hususa işaret eden bazı hadisleri zikrederek bir anlamda ahlâk ilmine meşru bir temel sağlamakta, ayet ve hadisleri bu şekilde yorumlayarak tevarüs edilen ahlâkî geleneği nebevî bir kaynağa ircâ etmektedir. Benzer şekilde hikmetin tanımı, kısımları açıklanırken de, tüm bu tanım ve tasnifler felsefe eserlerinde bilindiği şekliyle ele alındıktan sonra, her tanım hakkında ayet ve hadisler sıralanmıştır.

Felsefî ahlâk çizgisinin Osmanlı dönemindeki sürekliliğinin ilk örneği olan Taşköprîzâde'nin şerhi ise, Kirmânî'nin eserini daha ziyade felsefî ve kelâmî açıdan geliştiren bir nitelik arzetmektedir. Bununla birlikte eser aynı zamanda ayet, hadîs ve İslam büyüklerinin –özellikle Hz. Ali'nin- sözleri ile de desteklenmiştir. Nitekim müellif de eserinin başında şerhinin akıl ve nakille güçlendirilmiş bir risale niteliğinde olacağını ifade etmiştir. Faziletler ve reziletler hakkındaki ayet ve hadisler ışığında ele alınan tasnifler en temelde Kirmânî'ye aittir. Siyaset felsefesinde ilk ve belki de en ayrıntılı "Medine" taksimleri Kirmânî'nin eserinde yer alır. Bu tasniflerde Tûsî'nin tesiri görülmekle birlikte Kirmânî'nin kendine has tasasrrufları da dikkat çekmektedir ki bunlar da diğer şerhlere kaynaklık etmiştir. Nefsin tanımı ve kuvvelerine dair ilk tasnifler Kirmânî'ye aittir. Kirmânî daha ziyade nefsin kuvvelerine dair Îcî'de yer alan Platon'a ait tasnif üzerinde durarak açıklamalar yapar. Taşköprîzâde bu tanım ve tasnifleri felsefî zeminde daha da genişleterek ele almaktadır. Platon'a ait sınıflandırmanın yanında Aristo'nun nefsin kuvvelerine dair tasnifini ilk olarak ele alıp açıklayan Taşköprîzâde'dir.

Bu iki şerh Müneccimbaşı'nın şerhine göre oldukça muhtasardır. İleride verilecek örneklerde de görüleceği üzere Müneccimbaşı'nın her iki şerhi de görüp istifade ettiği kanaatindeyiz. Kirmânî ve Taşköprîzade'den kendisine kalan mirası her alanda zengin bir birikimle harmanlayarak geliştiren Müneccimbaşı, önceki şerhlere göre oldukça hacimli bir

[542] Kirmânî, a.g.e, 2b.

eser kaleme almıştır. Her iki şerhten de istifade ettiğine işaret eden bazı örnekleri burada zikretmek istiyoruz.

Hal ve *huy* kavramları açıklanırken Müneccimbaşı, talebenin bir enstrümanı çalmaya yeni başladığındaki durumunun *hal*i; bu alanda hoca haline geldiği zamanki durumunun ise *huy*u ifade ettiğini söyler. Buna benzer örnek ve açıklamaları, Kirmânî'nin şerhinde de görmekteyiz. Ahlâkın değişebileceği meselesi incelenirken Müneccimbaşı'nın ele aldığı üç delil (bu yönde vâkî olan tecrübeler, bu hususta vârid olan naslar, bazı ahlâkî hastalıkların düzelebileceği yolunda şeriatte bunları nefyeden -yalancılık ve cimrilikten nehyetme gibi- emirler) diğer iki şerhte de aynen yer almaktadır.[543] Aynı deliller Müneccimbaşı'nın izini sürdüğü diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Faziletler meselesinde "hayâ" fazileti incelenirken hüsun-kubuh meselesi hakkında açıklamalar yapan Müneccimbaşı, konuyla ilgili Sadru'ş-Şeria'nın *Tavzîh*'inden iktibas yapar. Müellifin Sadru'ş-Şeria'dan yaptığı bu alıntı, kaynak gösterilmeden ilk olarak Kirmânî'de ardından onu takip eden Taşköprîzâde'de yer almaktadır. Şerhlerde bulunduğu halde diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu örneği eserine alan Müneccimbaşı, kaynağını da Sadru'ş-Şeria olarak bizzat zikreder.

Müneccimbaşı bir diğer fazilet olan tevekkül'den bahsederken "sebepler ve müsebbebât" diye bir başlık açar. Bu hususta yapılan açıklamalar ve ele alınan örnekler benzer şekilde Kirmânî ve Taşköprîzâde'de de geçmektedir. Şerhinde Kirmânî'yi kaynak olarak kullandığı görünen Taşköprüzâde daha tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Müneccimbaşı'nın da bu ayrıntılı açıklamalardan istifade ettiği, şerhinde Taşköprîzâde'den doğrudan alıntılar yaptığı görülmektedir. Yine kibrin tedavisi meselesinde müellif Hz. Ali'nin insanın yaratılışını tefekkür ederek kibirden uzak durulması gerektiğini ifade eden bir şiirini örnek olarak zikreder. Bu şiir Kirmânî ve Taşköprîzâde'de de geçmesine rağmen bunun Hz. Ali'ye ait olduğu Taşköprîzâde'de belirtilir. Burada Müneccimbaşı'nın kullandığı ifadelerle Taşköprizade'nin cümlelerinin birebir aynı olduğunu düşündüğümüzde Müneccimbaşı'nın kaynağının bu hususta doğrudan Kirmânî olmadığı anlaşılmaktadır.

Başka bir örnekte hal ve hareketlerle ilgili adabın ele alındığı kısımda farklı oturma şekilleri incelenir. Bu oturma şekilleri, diğer ahlâk eserlerinde yer almazken ilk defa Taşköprîzâde'nin şerhinde geçmektedir. Ancak Taşköprîzâde'de sadece üç temel oturuş biçimi sayılmaktadır. Müneccimbaşı'nın şerhinde yer alan bu oturma şekillerinin ayrıntılı olarak çeşitleri ve vücuda etkisinden bahsedilmez. Her ne kadar farklı ve ayrıntılı açıklamalar

---

[543] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 27/12b, 29/14a; Kirmânî, s. 4b; Taşköprîzâde, s. 5b.

getirmiş olsa da Müneccimbaşı'nın bu hususta Taşköprîzâde'den istifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Nefsi tanımlarken Taşköprizade nefsi, mücerred bir cevher; Kirmani ise 'ilk yetkinlik' olarak açıklamıştır. [544] Müneccimbaşı'nın ise her iki tanımı da farklı yönleriyle ele aldığını göz önünde bulundurduğumuzda her şerhin kendine özgü yöntemler takip ettiğini ve kaynakları noktasında farklılıklar arz ettiğini ifade edebiliriz. Müneccimbaşı'nda yer alan nefsin cevher oluşu, basitliği, varlığının ispatı konuları bu şerhlerde yer almaz.

İcî şârihlerinden Kirmânî de eserinde nefsin kuvvelerini "nutk, gazap ve şehvet" şeklinde ifade ederek bu sınıflamayı benimser ve diğer tasnife değinmez. Bu konuyu ahlâkî faziletler ve reziletlere giriş sadedinde ele alır.[545] Taşköprîzâde de aynı tasnifi -İbn Miskeveyh'teki ifadelerle- müdrike (melekî nefis), gadabiyye (seb'î nefis), şeheviyye (behîmî nefis) şeklinde yapar. Kirmânî'de olduğu gibi fazilet ve reziletler konusuna giriş mahiyetinde mesele ele alınır. Kısaca tanımlanıp bedendeki yerinin belirtilmesiyle iktifa edilir. Ayrıca insânî nefsin, nazarî (makulleri idrak eden) ve amelî (bedeni davranışa sevkeden) nefs şeklindeki ayrımından bahseder.[546] Her iki şerh de Müneccimbaşı'nınkine kıyasla çok muhtasar kalmaktadır. Bu meselede her ikisinin de kaynağının İbn Miskeveyh olduğu görülmektedir.

Şârihlerden Kirmânî eserinde Tûsî'den istifade ettiğini zaman zaman açıkça beyan eder. İkinci şârih olan Taşköprîzâde'nin tanım ve örneklendirmelerde Kirmânî'den istifade ettiği görülmektedir. Metni şerhederken İbn Miskeveyh ve Tûsî'den istifade eder, ancak aynen aktarmaz. Faziletler konusunu işlerken her erdemi kendine has farklı örnekler ve açıklamalarla zenginleştirerek kendi tasarrufuyla birlikte aktarır. Ayrıca erdemleri açıkladıktan sonra onun ifrat ve tefritini kavramsal olarak ifade edip açıklar. Bu kavramlar diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde yer almaz. Müneccimbaşı'nın da Taşköprîzâde'nin kendine has bazı açıklamalarından ve örneklerinden zaman zaman alıntılar yaptığını dolayısıyla bu şerhi görerek ondan istifade ettiğini belirtebiliriz.

Buraya kadar ele alınan örnekleri kısaca değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda Kirmânî'nin şerhinin daha dînî, Taşköprîzâde'ninkinin ise daha felsefî bir nitelik arzettiğini ifade edebiliriz. Bu iki şerhle kıyasladığımızda -hem dînî hem de felsefî temelleri olmakla birlikte- Müneccimbaşı'nın eserinin daha çok irfânî bir nitelik taşıdığını söylemek gerekir. Kirmânî'nin eseri en muhtasar olanıdır. Müneccimbaşı'nın eseri ise her alanda yaptığı

---

[544] Kirmânî, a.g.e, s. 5b; Taşköprîzâde, s. 3b.
[545] Kirmânî, a.g.e, s. 5b.
[546] Taşköprîzâde, a.g.e, s. 3b.

ayrıntılı tahliller ve tekrarlar sebebiyle oldukça hacimlidir. Bu açıdan bakıldığında Taşköprîzâde'nin eseri içlerinde daha sistematik bir nitelik arzetmektedir. Ele alınan örnekler ve açıklamalarında görüldüğü üzere Müneccimbaşı her iki şerhten de istifade etmiştir. Özellikle faziletler ve reziletler hususunda yapılan tasnifler ve ele alınan örnekler birbirleriyle örtüşmektedir. Diğer iki şerhte kaynağı verilmeden yapılan iktibasları, Müneccimbaşı eserinde zikrederken en başta hangi kaynaktan alındığını bizzat ifade etmiştir.

B. Şerhin Temel Kaynakları

Müneccimbaşı eserinin mukaddimesinde kendisinden önce yazılmış ahlâk eserlerinin varlığını ve önemini ifade ederek şerhine giriş yapar. Döneminde ahlâkî ve siyasî alanda öne çıkan sıkıntılara cevap aramak amacıyla kendisi de bir ahlâk eseri yazma ihtiyacı hissettiğini belirtir. Ancak bu ihtiyaca; en başta öne çıkardığı, isimlerini bizzat zikrettiği literatürü geride bırakarak değil, bu mirası tekrar gözden geçirip kendi katkılarıyla birlikte yeni neslin anlayışına sunarak cevap verilebileceğini eserindeki usulüyle bizzat ifade eder. Yine mukaddimede bu alanda pek çok veciz eser kaleme alındığının ancak döneminde bu eserlerin âtıl kaldığının, ilim tâliplerinin bunları öğrenmelerinin zaruretinin altını çizer. Kadim mirasa sahip çıkmasının en önemli işareti eserini şerh geleneğine uygun olarak yazmasında kendisini göstermektedir. Bu maksatlarla ahlâk alanında yazılan en temel eserler olan İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ını, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini ve Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si'ni temel kaynaklar olarak şerhinde kullanır. Eserin başında övgüyle bahsederek zikrettiği bu eserlerden bazen isim vererek çoğu zaman da kaynak göstermeksizin iktibas yapar.

1. Bu temel kaynaklardan ilki olan İbn Miskeveyh'in eserinde ağırlıklı olarak nefis ve nefsin kuvveleri, ruh-beden ilişkisi, ahlâkî eğitim, fazilet ve reziletler, adalet, lezzet ve mutluluk konuları yer almaktadır. Tûsî ise, eserini yazma sebeplerinden birini İbn Miskeveyh tarafından ihmal edilmiş olan aile ve siyaset ahlâkı konularının ahlâk ilmine eklenmesi şeklinde ifade eder.[547] Aslında fert ahlâkının aile ve siyaset ahlâkı ile ilgisine daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ da eserlerinde değinmiştir. İbn Miskeveyh'in eserinde birkaç cümle ile de olsa bu alanlara işaret edilmiştir. Ancak amelî hikmetin üç kolunun bir ahlâk eserinde ele alınması Tûsî ile başlamıştır. Bu eser daha sonra Devvânî ve Kınalızâde gibi bu alanda yazılmış belli başlı eserlere kaynaklık etmiştir. Müneccimbaşı'nın şerhinde fert ahlâkını ele aldığı ilk bölümdeki kavramlar ve tanımlar açısından *Tehzîbu'l-ahlâk*'ın kısmen de olsa yol gösterici olduğunu söyleyebiliriz. İbn Miskeveyh'ten doğrudan yaptığı iktibaslarda çoğu

[547] Tûsî, a.g.e, terc. s. 13.

zaman “Ebu Ali Miskeveyh’in Kitâbu’t-tahâre’si” şeklinde bir ifade kullanarak *Tehzîb*’e müellifin verdiği ilk ismi zikreder. Müneccimbaşı’nın birinci bölümün dışında özellikle faziletler-reziletler ve aile ahlâkı kısımlarında da *Tehzîb*’den iktibaslar yaptığı görülürse de bu bölümlerde birinci kaynak Tûsî’dir. Müneccimbaşı eserinin başında İbn Miskeveyh’in *Tehzîb*’inin dışında *Cavidan-ı hıred* isimli eserini de zikrederek ondan istifade ettiğini ifade eder.

2. Temel kaynaklardan ikincisi olan Tûsî’nin eseri ile Müneccimbaşı’nın şerhi genel bir karşılaştırmaya tabî tutulduğunda -bir sonraki bölümde ele alınacak başka kaynakları da bulunmakla birlikte- felsefî muhteva itibarıyla Müneccimbaşı’nın büyük oranda *Ahlâk-ı Nâsırî*’ye dayandığı görülmektedir. Bu itibarla bakıldığında Tûsî’nin eseri daha önce de ifade edildiği üzere pek çok esere kaynaklık etmiştir. Bunun yanı sıra *Ahlâk-ı Nâsırî*’de ismi açıkça zikredilen eser ve şahısları da burada yer aldığı şekliyle aktararak aynen tekrarlar. Eseri okuyan kişiye bu kaynaklar Müneccimbaşı’nın doğrudan müracaatları gibi görünse de aslında bunlar Tûsî’nin kaynaklarıdır. Özellikle felsefe alanında Kindî, Fârabî, İbn Sînâ gibi İslam felsefesi alimleri ile Platon, Sokrat, Aristo gibi Grek filozoflarının eserlerinden iktibaslar çoğu zaman bu şekildedir. Tûsî’den nakletmekle birlikte doğrudan bu kaynaklara müracaat edildiğine dair bir işaret de çoğu zaman görülmez. Bu durum Müneccimbaşı’nın eseri için bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Ancak bunu bir usul farklılığı olarak bir sonraki bölümde değerlendirmeye tabi tutacağımız için burada bu kadarını ifade etmekle yetiniyoruz.

Bu açıklamalarımızdan sonra “Müneccimbaşı’nın şerhinin Tûsî’nin eserinin aynen tekrarı niteliğinde mi?” olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Her ne kadar Müneccimbaşı felsefî muhteva itibarıyla Tûsî’den istifade etmiş olsa da eserini bir şerh metni olarak ele aldığı için usul ve içerik olarak *Ahlâk-ı Nasirî*’den farklıdır. Bunun yanı sıra Müneccimbaşı bazen Tûsî’de yer alan pek çok konuyu ele almamış, bazen birkaç cümleyle ifade edilen bazı konuları şerhte oldukça tafsilatlı bir şekilde açıklamış, bazen de Tûsî’de hiç değinilmeyen konulara değinmiştir. *Ahlâk-ı Nâsırî*’de yer almayan pek çok kaynak, örnek ve çok farklı tasnifler şerhte ele alınıp değerlendirilmiştir. Faziletler ve reizletler meselesinde yapılan farklı tasnifleri örnek olarak zikredebilirz. Yine bazı konularda iki düşünürün fikirleri farklılıklar arzetmektedir. Bu sebeple bazı yerlerde Tûsî’nin eserinden iktibas yaptıktan sonra eleştiride bulunur. Meselâ, aile ahlâkı bölümünde Tûsî’nin eve olan ihtiyaçtan bahsederken ilk başta eve ihtiyaç ile kastedilenin taştan topraktan meydana gelen yapı olmadığını, önemli olanın fertler arası birliktelik olduğunu ifade edip; ardından yiyeceklerin korunması konusunu anlatırken bir mekânın varlığının zorunlu olduğunu söylemesini bir çelişki olarak ifade eder

ve müellifi eleştirir. Bütün bu açıklamalar ışığında iki eseri özdeşleştirme şeklindeki bir yargının tutarsız olacağı kanaatindeyiz.

3. Müneccimbaşı'nın temel kaynaklarından bir diğeri Devvânî'nin *Levâmiu'l-işrak* adlı eseridir. Devvânî, özellikle Sühreverdî'nin işrâkî hikmet görüşünü eserlerinde işleyerek Osmanlı döneminde felsefî ilimler geleneğini tekrar canlandırmış, İslâm düşüncesinin üç temel disiplini olan felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirmeye yönelik çalışmalar yapmıştır.[548] Devvânî *Ahlâk-ı Celâlî*'yi yazma sebebini -Tûsî'yi kaynak aldığını açıkça beliterek- bu eseri ayetler, hadisler, sahabe ve tâbiînin sözleri ve İşrak filozoflarını lemalari ile zenginleştirmek şeklinde ifade eder. Nitekim eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelamının, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'ye ait vahdet-i vucud görüşünün ve İşrak felsefesinin izlerini görmek mümkündür.[549] Müneccimbaşı'nın eserinde İşrâkî hikmetten bahsettiği yerlerde kendisine en yakın duran ismin Devvânî olduğu görülmektedir. Bu alanda kullandığı bazı kaynaklarda Devvânî'den istifade ettiğini kendisi de açıkça ifade eder. Ancak Müneccimbaşı'nın eserinde başlı başına İşrâkî hikmeti öne çıkarmak gibi bir hedefi yoktur. O kendisini her zaman Sûfî grubu içerisinde ifade eder. Her konunun sonunda tekrar tekrar vurgulanan ahlâkî terbiye için bir mürşidin rehberliğinin zorunlu olması meselesi, Devvânî'de bu derece sıklıkla yer almaz. Özellikle faziletlerin korunması ve reziletlerin tedavisi meselesinde devamlı olarak tasavvufî terbiye metotlarını öne çıkarmaktadır.

Bununla birlikte şerhinde kelam, fıkıh gibi farklı ilmi disiplinlerde tartışma alanları oluşturup kendi görüşünü de ifade eden müellif, aynı tavrını felsefe alanında da gösterir. Bu alanda yaptığı tartışmalarda son aşamada durduğu yer meşrebine daha yakın gördüğü İşrâkî çizgidir. Bu çizgiyi daha ziyade ahlâkî olgunluğa ulaşmada sezgiye dayalı idrakin esas olduğuna işaret ettiği yerlerde öne çıkarmaktadır. Bu kısımlarda Devvânî'den istifade ettiği görülmektedir. Ancak başta da ifade edildiği üzere Müneccimbaşı'nın eserinin -Devvânî'nin eserini yazma amacını belirtirken ifade ettiği şekilde- İşrâkî bakış açısını öne çıkarma hedefi yoktur. Bu usul farklılığının da ötesinde Müneccimbaşı eserinde ele aldığı konularla uzak ya da yakın irtibat kurduğu çok farklı alanlarla ilgilenmiş, bu alanlara ilişkin Devvânî'de yer almayan pek çok kaynağı kullanmıştır. Her meselenin başında yaptığı lugavî ve ıstılâhî tahliller, fıkhî tartışmalar, felsefî tahliller bu alanlara örnek olarak zikredilebilir. Bütün bu açıklamaların akabinde Devvanî'nin eserini daha İşrakî, Müneccimbaşının eserini daha irfanî şeklinde tanımlayabiliriz.

[548] Harun Anay, "Devvânî", **DİA**, İstanbul 1994, c. IX, s. 259.
[549] Anay, a.g.m, s. 258.

Müneccimbaşı'nın kullandığı bu temel ahlâk eserlerini incelerken akla bu kaynaklardan biri olan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si gelmektedir. Şerhte müellifin *Ahlâk-ı Alâî*'den istifade ettiğine dair herhangi bir ize rastlamadık. (Çalışmamızda konuları işlerken karşılaştırma imkânı vermesi amacıyla zaman zaman Ahlâk-ı Alâî'de meselenin nasıl ele alındığına işaret edip ilgili bölümleri dipnotta da belirttik.) Bu kısımlarda da görüldüğü üzere her iki eser de felsefî ahlâk alanında yazıldığı için ortak tanım ve tasnifler bulunmaktadır. Bunda en büyük tesir iki eserinde çoğu zaman birinci kaynaklarının Tûsî olmasıdır. Ancak her iki eserde de çok farklı kaynaklar, tasnifler, örnekler yer almaktadır. (Bunlara çalışmamız esnasında yeri geldikçe işaret edilmişti.) Müneccimbaşı yukarıda incelediğimiz eserler içerisinde felsefî meselelerde İbn Miskeveyh ve Tûsî'yi, İşrâkî bakış açısını öne çıkaracağı yerlerde Devvânî'yi esas almıştır. Bu kaynaklar bu alanda yazılan ilk eserler olduğu için onları tercih etmiş, bahsedilen alanlarda gereken bilgilere ulaştığı için Kınalızâde'nin eserine ihtiyaç duymamış olabilir. Ayrıca şerhte hiç Türkçe kaynak kullanılmamıştır, bu tercihinin de *Ahlâk-ı Alâî*'yi kullanmamasına sebep olmuş olabileceği kanaatideyiz. Bu hususta zikretmek istediğimiz bir başka ihtimal, daha önce de beyan ettiğimiz üzere Müneccimbaşı'nın bu eseri ömrünün sonlarına doğru sürgünde olduğu dönemlerde yazdığını düşünürsek bu şartlar altıda, o coğrafyada bu esere ulaşamamış olabilir. Bütün bu ihtimallerin ötesinde eserinde felsefî alanda İşrâkî bakış açısını öne çıkarmaya çalışan Müneccimbaşı'nın, ahlâk ve siyaset alanında Meşşâî çizgiyi öne çıkaran Kınalızâde'yi bilinçli bir tercihle geride bırakmış olabileceğini de düşünmekteyiz.

Temel kaynak olarak zikrettiğimiz üç temel ahlâk eserinden de hem kaynakları hem yöntemleri itibarıyla istifade eden Müneccimbaşı, bu eserleri kendi üslubu ve ilmî birikimiyle zenginleştirerek bu mirasa sahip çıkmıştır. Müellif şerhinin başında amacının farklı bir eser yazmak değil, bu alanda yazılan pek çok veciz eseri döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlayarak ilim taliplerinin idrakine sunmak olduğunu açıkça ifade eder. Eserini Osmanlı ilim hayatında çok önemli örnekleri bulunan şerh geleneğine uygun olarak kaleme alması bu amacının en temel göstergesidir.

C. Şerhin İkinci Derecedeki Kaynakları

Bu bölümde eserin bütün kaynaklarını bulma gibi bir iddiada bulunmaksızın önceki bölümde ele alınan temel kaynakların dışında müellifin kullandığı ikinci derecedeki kaynakları tespit edebildiğimiz kadarıyla belirleyerek değerlendirmeye çalışacağız. Burada amacımız bütün kaynakları sıralamaktan ziyade ele aldığımız kaynaklar çerçevesinde müellifin tercihlerinin arka planında yatan düşünce yapısını ve eseri ele alış şeklini ortaya

koymaktır. Bizim için bu çalışmayı kolaylaştıran en önemli husus müellifin kullandığı çoğu kaynağı zikretmiş olmasıdır. Bununla birlikte ismini vermediği kaynaklar da mevcuttur. Önceki bölümde ifade edildiği üzere müellifin kullandığı bazı kaynaklar doğrudan kendisinin değil de Tûsî üzerinden iktibas yaptığı kaynaklardır. Bunlara da zaman zaman değinmekle birlikte birinci hedefimiz müellifin doğrudan müracaat ettiği kaynaklar olacaktır.

1. Bu kaynakları belli başlı ilmi disiplinlere ayırarak ele almanın daha sistemli olacağı kanaatindeyiz. İlk olarak müellifin *felsefe* alanında kullandığı kaynaklara değinmek istiyoruz. Genel olarak eserin tamamında felsefî muhteva itibarıyla Tûsî'nin eserinin takip edildiğini ifade etmiştik. Bununla birlikte bölümlere göre öne çıkan farklı kaynaklar da mevcuttur. Bunlardan en belirgin olanları fert ahlâkı bölümünde nefis ve kuvveleri meselesi incelenirken İbn Sina'nın eserlerinin öne çıkmasıdır. Bu kısımda müellif *Şifâ* ile *Mebâhisu'l-Meşrîkiyye*'den isim vererek iktibaslar yapar. İbn Sînâ'dan yaptığı bazı iktibasları Meşşâî felsefeye eleştiri sadedinde kaleme alır. Faziletler kısmında da Gazzâlî'den doğrudan ve dolaylı olarak istifade ettiği görülmektedir. Dolaylı olarak müracaatları ilgili bölümlerde incelendiği için burada sadece *İhyâ*'yı doğrudan kaynak olarak ele aldığını ifade etmek istiyoruz. Siyaset felsefesi kısmında ise Fârâbî'nin eserleri öne çıkmaktadır. *Medînetü'l-fâzıla* isim vererek kullandığı kaynaklardan biridir. Bununla birlikte sadece Fârâbî'nın ismini vererek iktibas yaptığı yerler de vardır. Çalışmamızda Müneccimbaşı'nın bu eserlerden doğrudan ya da dolaylı olarak yaptığı alıntıları tam olarak tespit etmek zor olmakla birlikte, metin ve manâ aktarımı üzerinden bu kaynakları belirlemeye gayret ettik.

Buraya kadar ele aldığımız kaynakları kullanma şeklini birkaç örnek üzerinden değerlendirerek Münecimbaşı'nın eserinde öne çıkan bir usule dikkat çekmek istiyoruz. Meselâ müellif nefsin tanımını yaparken Platon ve Aristo'ya ait iki tanımı da ele alır. Ancak bu tanımları İbn Sînâ üzerinden eserine alıp, bu iki Grek filozofun ismini zikretmemektedir. Benzer şekilde huyun değişmesi ile ilgili farklı yaklaşımları İbn Miskeveyh'i kaynak göstererek Stoacılar ve Galen'in görüşleri çerçevesinde ele alır. Ancak bu defa hem bu iki ilim adamının isimlerini zikreder hem de *Tehzîb*'den alıntı yaptığını açıkça belirtir. Bu şekilde asıl kaynağını açıkça verdiği yerler olduğu gibi bazen de mesela Tûsî'den iktibas yaptığı halde onu hiç belirtmeden doğrudan "Aristo der ki" şeklinde iktibas yaptğı yerler de mevcuttur. İlk bakışta Aristo'nun eserine müracaat etmiş gibi görünse de aslında bu ifadeler bir başka kaynak üzerinden yapılmaktadır. Tüm bu örneklerde farklı iktibas şekillerini kullanan müellif, bu meselelerin Grek felsefe'sindeki izlerine ise, doğrudan müracaat etmiş gözükmemektedir. Bunu klasik İslâm felsefesi literatürü üzerinden yaptığı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Grek literatüründen doğrudan iktibasa bu eserinin hiçbir yerinde

rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak farklı alanlarda yazdığı eserlerinde müellifin İbn Sînâ öncesi kaynakları da kullandığını hatta Osmanlı düşünce geleneğinde bu noktada dönüm noktası kabul edildiğini görmekteyiz.

Özellikle fizik alanında Müneccimbaşı hakkında çalışmalar yapan İhsan Fazlıoğlu'nun şu ifadeleri dikkat çekicidir:"*Müneccimbaşı, fizik alanında İbn Sînâcı doğa felsefesinin gerisine giderek Pitagorasçı felsefe ile ilgilenmiştir. Bu tavrıyla XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünce sisteminde geleneksel bilgi anlayışının temellerinin sorgulanması, İbn Sînâ eksenli geleneksel çerçevenin dışına çıkılıp kadim eserler ve fikirlerin gündeme alınması çabalarının ilk isimlerinden sayılmaktadır*."[550] Bu eserinde müellifin yaptığı okumaların İslâm düşüncesi kaynakları ile sınırlı kalmasını, yazdığı eserin ahlâk alanında olması ve bu alanda oturmuş bir literatürün bulunması ile açıklayabileceğimiz kanaatindeyiz. Fizik ya da metafizik gibi bir alanda buna ihtiyaç hissederken ahlâk alanında hissetmemiştir. Müellif nefsin kuvveleriyle ilgili Aristo'ya ait üçlü tasnifi aktarırken bu bilgileri Tûsî'den alır, fakat kaynak olarak *Nikomakhos'a Etik*'i gösterir. Aristo'ya işaret edilmekle birlikte bu kaynak Tûsî'de geçmez. Buradan Müneccimbaşı'nın konuyla ilgili Grek felsefesine dair bu eserleri bildiğini, ancak burada Tûsî ve İbn Miskeveyh'teki bilgileri yeterli gördüğü için farklı iktibaslar yapma gereği duymadığı sonucuna varabiliriz. Zaten eserinin başında da şerhi yazma amacını ahlâk alanda yazılmış, ancak yaşadığı zaman diliminde atıl kalmış olan eserleri, döneminin ihtiyaçları çerçevesinde ele alarak tekrar ilim hayatına sunmak olarak tespit etmiştir. Bu çerçevede eseri değerlendirdiğimizde bunun şerhine has bir usul farklılığı olduğunu söylemekle iktifâ etmek isteriz.

2. Müellifin kullandığı *tasavvufî* kaynaklardan içerik olarak nasıl istifade ettiğini, üslubunu değerlendireceğimiz bölümde inceleyeceğiz. Burada ise, hem tasavvuf alanında kullandığı hem de İşrâkîliği öne çıkardığı yerlerde kullandığı kaynaklara işaret edilecektir. Müellif, İşrâkîliğin en önemli ismi olan Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* isimli eserinden büyük bir övgü ile bahsederek iktibaslar yapar. Bununla birlikte faziletler ve reziletler meselelerinde "Arif bi'l-lâh, âriflerin üstadı, şeyh-i ekber" diye tavsif ettiği İbn Arabî'den de kaynak belirtmeden kendi deyimiyle "*özlü sözler*" aktarır. Yine Sühreverdî'nin talebelerinden Kutbuddîn-i Şirâzî'nin *Şerhu'l-işrâk* isimli eseri de bu alanda müracaat ettiği kaynaklardandır. Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb ve Molla Fenârî'nin şerhi Misbahü'l-üns isimli eserlerinden de iki yerde iktibas yapar. Yine büyük övgülerle bahsettiği Mevlânâ

[550] İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar/İlim ve Kültür", **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 550; İhsan Fazlıoğlu, ["Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Felsefe-Bilim Meselesi"], **Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar** içinde, Cüneyt Kaya (haz.), İstanbul, 2010, s. 242-225.

Celaleddîn'in *Mesnevi*'sinden özellikle şiirler ve özlü sözler aktarır. İşrâkî felsefeyi öne çıkardığı yerlerde bu alıntılar göze çarpmaktadır. Bu kaynaklardan özellikle İşrâkî düşünceye ait olanlarından -felsefî tartışmalarda- İşrâkî bakış açısını esas aldığı yerlerde istifade eder. Ancak bu kaynaklara müracaatı felsefi eserlere müracaatı kadar sık değildir. En çok kullandığı Sühreverdî'nin eserine yedi kez müracaat eder. Kutbuddîn-i Şirâzî'nin eseri ise üç yerde geçer. Ancak *Mesnevî*'yi gerek şiir, gerek temsiller gerekse özlü sözler aktarırken sıklıkla kullanır.

3. Kelam alanında ise en çok Seyyid Şerif Cürcânî'den iktibaslar yapar. *Şerhu'l-mevâkıf*'ı ve *Hâşiyetü'l-metâlî*'yi açıkça zikreder. Fahreddin er-Râzî'nin *Mebâhisu'l-meşrîkiyye*'sinden de iki yerde alıntı yapar. Tezde zaman zaman işaret edildiği üzere gerekli gördüğü yerlerde incelediği meseleye ara vererek çok farklı kelâmî tartışma alanları açar. Meselâ faziletleri işlerken konuyu husun-kubuh meselesine, nefsin kuvvelerini anlatırken konuyu küllî-cüz'î irade meselesine getirip bu hususlardaki faklı mezheplerin görüşlerini saydıktan sonra kendi mezhebi olan Eş'arî Mezhebi'nin tarafında yer alır.

4. Dinî kaynakları da eserinde çokça kullanan müellif, eserinde ayet ve hadislere sıkça müracaat etmiştir. Özellikle faziletler ve reziletler meselelerini incelerken ayet ve hadislere çok sık yer verir. Bir ayetin açıklamasını yaparken İbn Kesir'in, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm* isimli eserinden eser ismi vermeden iktibas yapar. Fıkıh usulü alanında Taftazânî'nin *Telvîh*'i ile Sadru'ş-Şeria'nın *Tavzîh*'inden eser isimlerini de vererek birkaç yerde alıntı yapar.

5. Kendisi de dil alanında eserler yazan Müneccimbaşı, bu alanda yazılmış kitaplardan ve sözlüklerden de istifade eder. Cevheri'nin *Sıhah*'ı ve Seyyid Şerif'in *Tarifât*'ı bir kavramı açıklarken müracaat ettiği kaynaklardır. Dil meselesinde bazen belirtilen kaynakların yanında farklı eserlere de müracaat eden Müneccimbaşı, örneğin zekâ meselesini işlerken istiâre çeşitlerini açıkladığı yerde *Keşşâf*'tan alıntı yapar. Eserinde şiiri çok kullanan müellif Ebherî, Taftazânî, Mütenebbî'den ve Mevlânâ'dan şiirler aktarır. Hz. Ali'ye ait olduğu söylenilen şiirlerin yanında ona ait özlü sözlere de eserinde yer verir. Tıp alanında özellikle nefsin kuvvelerini işlerken Hacı Paşa'nın *Şifâ*'sından iktibas yapar.

Bu meseleyi bitirmeden önce kullandığı bu geniş kaynak yelpazesini de göz önünde bulundurarak Müneccimbaşı'nın şerh tekniği ile ilgili bir hususa işaret etmek istiyoruz. Müellif, meseleleri ele alırken konuyla bir şekilde bağlantı kurarak farklı hususlara dikkatleri çekmeye çalışmaktadır. Bu yeni meseleler çoğu zaman konuyla doğrudan bağlantılı olup anlaşılmayı kolaylaştırmaktadır. Ancak zaman zaman konuyla doğrudan bağlantısı olmayan meselelere geçişler yapılması ve bazen birkaç sayfa süren farklı alanlardaki açıklamaları, anlam akışının bozulmasına ve okuyan kişinin zihninin dağılmasına sebep olmaktadır.

Bu durumu birkaç örnek üzerinde göstermek yerinde olacaktır. Mesela müellif faziletler meselesinde "sükûn" kavramını "husûmette ve mücadelede teenni ile hareket etmek, aceleci olmamak" şeklinde açıklar. Ardından "sükunun mukabili "hareket"tir" der. Hareketle ilgili Aristo, Platon ve Hukemâ tarafından yapılan tanımlar ve hareketin çeşitleri meselesinden uzun uzun bahseder. Başka bir yerde öfke halinin geçmesi için durum değişikliğinin faydalı olacağını, mesela oturuluyorsa kalkılması yahut yürünmesinin uygun olacağını ifade eder. Durum değişikliği meselesinden yola çıkarak yine hareket meselesine geçip açıklamalar yapmaya başlar. Yine faziletlerden "hayâ" konusunu işlerken husun-kubuh meselesine geçerek bu husustaki kelâmî tartışmaları tafsilatlı bir şekilde açıklar.

Aile ahlâkı konusunu işlerken çocuklara karşı anne babanın ilk vazifesinin güzel isim koymak olduğunu ifade eden müellif buradan "isim ile müsemmanın aynı mı gayrı mıdır" meselesine geçerek Allah'a isim ve sıfat izafe etmenin caiz olup olmadığı şeklindeki kelâmî tartışmalara geçer. Çocuğun anne-babasına karşı vazifelerinden bahsederken, onların hoşnutluk ve sevgisini kazanmak, onlara itaat etmek ve iyi muamelede bulunmak için elinden geleni yapmak gerektiğini ifade ettikten sonra müellif, "elinden geleni yapmak" kısmını açıklarken "imkân" kelimesinden yola çıkarak buradan genel olarak mümkin ve mümtenî, şer'î olarak mümkin ve mümtenî meselelerini açıklamaya geçer. Bazen de bir konuda başka bir eserden iktibas yaparken o eserde bulunan farklı bir meseleye geçer ve onun üzerinden açıklamalar yapmaya başlar.

Müellifin bu şekilde bir yeri şerh ederken konuyla alakalı başka meselelere geçişler yapması eserin bir ders anlatım metni olarak kaleme alınmış olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Hatta bu tâlî meselelerle alakalı farklı kaynaklardan alıntılar yapıp o kaynaklar üzerinden başka konulara geçmesi, ardından tekrar asıl konuya dönüp toparlaması ders anlatım ortamını çağrıştırmaktadır. Bu durumda eser, müellifin bizzat kendisinin ders için kaleme aldığı metin olabileceği gibi, ders esnasında öğrencilerin tutmuş olduğu notlardan derlenmiş ve daha sonra gözden geçirilmiş de olabilir. Eserde her meselenin başında konuya dair önceki anlatılanların tekrar özetlemesi ve yeri geldikçe sık sık tekrarlarda bulunulması da bu düşünceyi desteklemektedir. Eserin diğer şerhlere göre oldukça hacimli olmasının bir sebebi belki de budur.

Bu ihtimallerle birlikte eserin bir ders metni olarak yazıldığına dair açık bir ifadeye metin içerisinde rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Her halükarda bu derece tafsilatlı açıklamalar yapmasının arkasında talebeyi muhatap alması geliyor olabilir. Zaten şerhinin mukaddimesinde ilim talipleri için önemi ve gereğine dikkat çekerek bu ihtiyaca binaen eseri kaleme aldığını belirtmesi de buna işaret etmektedir. Meseleleri bitirirken bazen "bu konu

ilme yeni başlayan talebeler için son derece önemlidir" ifadesini kullanır ve o bölümü dua ile bitirir. Aslında bu şekilde kaynaklara müracaat ederek farklı konulara değinmek eski eserlerde sıkça rastlanan bir usuldür. Müneccimbaşı'nın eseri açısından bu durumu tekrar değerlendirmek gerekirse, ayrıntılı tahliller ve farklı alanlara ait kullanılan kaynaklar müellifin farklı ilmî disiplinlere olan vukûfiyetine de işaret etmektedir. Bu durum eser açısından önemli bir zenginliktir. Ancak bu tahliller eser içerisinde çok uzun yapıldığında anlaşılmayı da zorlaştırmaktadır.

II. ŞERH TEKNİĞİ

Pek çok ilmî disiplinde eser vermiş, tarihçi kimliği ile bilinen, üst siyaset ve bürokrasinin içerisinde aktif rol almış, aynı zamanda medresede müderrislik, Mevlevî Tekkesi'nde şeyhlik yapmış olan müellifimizin tüm bu "renkli" kimliğiyle hem dînî, hem felsefî, hem siyâsî açıdan dönemine dair değerlendirmeler yapabileceği bir eseri şerh usûlüne göre yazmak istemesi elbette bilinçli bir tercih olsa gerektir. Onun bu tercihi aynı zamanda, yaşadığı yüzyılda vukû bulan siyasi yenilgilerin de etkisiyle ilmî hayatta yaşanan kırılma dönemi başlangıcında geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve döneminde yaşanan problemlere çözüm bulma gayretinin de müşahhas bir örneğidir.

Bunun da ötesinde Osmanlı ilim geleneği içerisinde süreklilik ve tutarlılık anlamına gelen şerh geleneği çok önemli bir yeri haizdir. Kadim gelenekte herhangi bir mesele ele alınacaksa bunun bir üstadın kaleminden çıkan metin bağlamında yapılması hem maddî hem de mânevî bir destek olması açısından oldukça önemliydi. Şerh ve haşiye geleneği Osmanlı ilim hayatında asırlara hükmederek gelen meşru ve başarılı bir telif tarzı ve yaygın bir ilmî faaliyet türüdür. "Tarihin içinden bugüne doğru hareket edildiğinde ciddiyetle üzerinde durulması gereken hususlardan biri; şerh ve haşiye türünün, ilmin kaynaklarından biri olarak "metin" ve "kitap" üzerine yapılmış, doğru ve yerinde anlamaya, ilmi muhafazaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların ürünlerinden biri olduğudur."[551] Başta kutsal kitaplar olmak üzere bütün kitaplar bu şekilde anlaşılmış, tefsir ve hadis literatürü bu şekilde oluşmuştur.

Hem geleneği sürdürmek ve devamlılığı sağlamak hem de dönemin arayışları ve icaplarını kavrayıp onlara uygun yeni yorumlar yapmak, yeni yollar açmak, yeni bir dil bulmak, önceki mirası bu zaviyeden tenkit ve şerh etmek; ilmi taşıyan, yayan, yorumlayan ve değerini muhafaza etmeye çalışan müderris-müellif âlimin ana vazifelerinden biridir. Şerh ve

[551] İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz/Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul, 2013, s. 19.

haşiye türü eserler sanıldığının aksine sadece okurken başvurulan metnin problemlerini çözmez; bu onların en alt düzeyde üstlendiği fonksiyonlardan sadece bir tanesidir. Şerh ve haşiyenin yaptığı esas büyük iş metnin problemlerini çözmek üzerinden bizzat problemi, metni, dili ve ilim talibi olan okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması, bunun için onu teşvik etmesi, hatta zorlamasıdır.[552]

Tüm bu değerlendirmelerin akabinde "felsefî ahlakın genel ilkelerini veren muhtasar bir eser" tanımlamasını yaptığımız Îcî'nin metnini Müneccimbaşı'nın tercih etme sebebi döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde geleneğin kendisine yüklemiş olduğu bu sorumluluğu yerine getirme gayretidir. Şerh ettiği metni lugavî, dînî, felsefî, kelâmî, nihayetinde tasavvufî birikimiyle harmanlayıp çok farklı alanlara taşıyarak özgün bir eser vücûda getirmiş olan müellif, üstlenmiş olduğu bu vazifeyi hakkıyla îfâ etmiştir. Bu bölümde müellifin, değerlendirme kısmının birinci bölümünde ifade ettiğimiz kaynakları kullanarak risâleyi hangi usullerle şerhettiği hususuna açıklık getirilmeye gayret edilecektir.

A. Eserin Uslup ve İçerik Olarak Dili (felsefî-tasavvufî)

Müneccimbaşı, meseleleri ayrıntılı tahliller ve tasniflerle kendine has sistematik bir disiplin içerisinde ele almaktadır. Bu tahlil ve tasnifler esnasında diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız farklı kaynaklara müracaat etmektedir. Bu tafsilatlı açıklamalarında artık gelişme dönemini tamamlamış bir ahlâk literatürü üzerinden eserini kaleme almasının önemli bir etkisi vardır. Olgunlaşmış bir ahlâkî miras üzerinden dönemine hitabeden bir eser yazan müellif kendi tasavvufî kimliği ile de metni zenginleştirerek bu avantajı en güzel haliyle şerhine yansıtabilmiştir.

Yeni bir meseleyi ele alırken meseleyi hem -ontolojik ve epistemolojik tahlilleriyle inceleyerek- felsefî açıdan hem de dînî açıdan temellendirme gayreti içerisindedir. Siyaset felsefesine giriş sadedinde ele aldığı yardımlaşma meselesini işleyiş usulünü buna örnek olarak zikredebiliriz. İnsanlar için yardımlaşmanın zorunluluğunu müellif mukaddimeler halinde aşama aşama ele almaktadır. İlk olarak yardımlaşma meselesini, hem insan hem de kâinattaki diğer varlıklar için ontolojik açıdan inceler. Her varlık türünün birbiriyle yardımlaşma şekli ayrıntılı olarak incelendikten sonra son aşamada insanların yardımlaşması meselesi ele alınır. İnsanın sosyal bir varlık oluşu bu şekilde ontolojik bir zemine oturtulur. Ardından dinin bir arada yaşamaya yönelik emirleri, birlikte yapılan işlerin ve ibadetlerin üstünlüğü zikredilerek mesele şer'î açıdan incelenir. Bu zemin oluşturulduktan sonra

[552] İsmail Kara, a.g.e, s. 29.

temeddün fikri ve medine çeşitleri meselesi ele alınır. Ahlak eserlerinin hiçbirinde bu derece tafsilatlı bilgiler böyle sistematik bir düzen içerisinde incelenmemektedir.

Müellif eserinde mantık ilminin doğru bilgiye ulaşmada önemli bir araç olduğunu sürekli olarak ifade eder. Bir mantık eseri kaleme almış olan müellif için bilgiyi belli kaideler çerçevesinde sınamak ve ifade etmek vazgeçilmez bir unsurdur. Mesela kuvveler bahsini işlerken müellif itidal halinin elde edilmesini mantık ilmini bilmekle irtibatlandırır. Kuvvelerin adaletle hareket etmesini sağlayacak olan müfekkire kuvvesi vehmin yanılgılarından korumak için mantık ilmine tabi olmak durumundadır. Buna göre mücerred akıllara benzemek suretiyle ulaşılacak olan kemal ancak mantık süzgecinden geçmiş bilgiyle elde edilecektir. Burada müellif, kemâle ulaşmak için gerekli olan ilâhî bilgi ile aklî bilgi arasındaki irtibatı mantık ilmi zemininde kurmaktadır. Bu iki bilgi türünün birbiriyle irtibatı üzerinde durarak aklî bilginin önemine bununla birlikte nihâi noktada ilâhî bilginin gerekliliğine sürekli dikkat çekmektedir.

Siyaset meselesinde devleti meydana getiren taraflar incelenirken yapılan yöneten ve yönetilen ayrımı öncelikle kozmik düzenle irtibat kurularak ontolojik açıdan temellendirilir. Ardından yöneten konumundaki kişinin "halifetullah" kimliği incelenir. Allah'ın halifesi olma özelliği sultanın "en ideal insan olma" niteliği ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Halifelik gibi aynı zamanda ilâhî misyonu olan bir vazifeyi yapabilmek, ahlâkî açıdan en faziletli olmayı da gerektirmektedir. Burada görüldüğü üzere felsefî temellendirme ile dînî temellendirme birbiriyle irtibatlı olarak işlenmektedir.

Müellif diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak aile ahlâkı bölümünün girişinde ailenin gereğini tabiî ve şer'î açıdan inceler. Kadın ve erkek arasında insan oluşun hakikatinde mevcut olan tabiî bir alaka bulunduğunu açıkladıktan sonra -evliliği kastederek- şer'î vaz'i alaka da buna eklendiğinde aralarındaki bu beraberliğin bir beden ve ruhlarmış gibi muhkem hale geldiğini ifade eder. Eşler önemli ve zorunlu meselelerde birbirlerini tayin ve temsil ederler. Bu birlikteliğe çocuklar da dâhil olduğunda maslahatların düzenlenmesi noktasında hizmetçiye ihtiyaç hâsıl olur. Bu şekilde oluşan birliktelikte hizmetçi ile işveren arası ilişki tabiî değil hâricî olmaktadır. Burada da mesele hem felsefî hem de dînî açıdan temellendirilmektedir.

Bu temellendirmeyi yaptıktan sonra müellif çoğu zaman meseleye tasavvufî bir pencere açarak konuyu mistik bir hava içerisinde bitirir. Ailenin üyelerinin oluşumunu açıkladıktan sonra işbölümü meselesine gelindiğinde kesret ve vahdet konuları ile bağlantılı olarak açıklamalar yapar. Çocuklar ve hizmetçinin de eklenmesiyle evdeki sayı çoğalmıştır(kesret). Bu durumda ayrılık ve dağılma olmaması için bu çoğunluğun vahdet

etrafında toplanması gereği ortaya çıkar. Evdeki vahdeti sağlayacak olan kişi kesretin asıl unsuru ve merkezindeki kişi olan kocadır. Bu kişinin düzeni sağlayabilmesi ancak fazilet sahibi güzel ahlâklı bir kimse olması ile mümkündür. Fazilet sahibi olmanın en son aşamada yolu tasavvufî terbiyeden geçmektedir.

Burada müellifin eser boyunca takip ettiği önemli bir hususa daha dikkat çekmek istiyoruz. Müellif eserin ilk bölümünde fert ahlâkını inceledikten sonra aile ahlâkını bunun üzerine, devlet ahlâkını da aile ahlâkı üzerine bina etmektedir. Zira faziletli fertlerden oluşan aile faziletli, faziletli ailelerden oluşan devlet de faziletli devlet olabilecektir. Burada en temelde ailede reisin, devlette devlet başkanının faziletli oluşu mihenk taşı niteliğindedir. Eser boyunca fert ahlakından siyasete doğru giden hiyerarşik bir yapı izlenmekte, sosyal ahlakla fert ahlakı arasında sürekli bir irtibat kurulmaktadır. Bu derece sistematik bir düzen, müellifin meselelere hâkimiyetine de işaret eden ve eserin özgünlüğünü sağlayan önemli bir özelliktir.

Konuyu ele alırken, önce dinî ve felsefî zemini açıklayıp en son aşamada tasavvufî zemine oturtmak müellifin eser boyunca takip ettiği usulüdür. Onun en başta dindar bir âlim, daha sonra müneccimbaşı ve Mevlevî şeyhi kimliklerine de işaret eden bu renkli üslûbu, eserini diğer ahlâk eserlerinden ayıran en temel farklılıktır. Özellikle teknik olarak, kelime ve kavramlara dair açıklamaları; içerik olarak, tasavvufî kimliği ve bunun eser üzerindeki etkisi onun şerhinin en özgün tarafını oluşturmaktadır. Diğer eserlerden farklı olarak kullandığı kaynaklar da bu usulünü yansıtır niteliktedir.

Bu usulüne örnek olarak müellifin aile ahlâkı bölümünde, buluğ çağı sonrası gençlik döneminde çocuğun eğitiminden bahsederken yaptığı açıklamaları zikretmek yerinde olacaktır. Bu dönemde çocuğun yapısına uygun eğitimin verilmesinin önemini anlatan müellif, uygun eğitimin hangisi olacağı hususunda "firaset" kavramını gündeme getirir. Kavramın bu mesele çerçevesinde ele alınması Müneccimbaşı'na özgüdür. Bu hususta Hz. Peygamber'in müminin firasetle meselelere yaklaşmasının önemi ile ilgili hadisini dînî bir referans olarak zikreder. Burada Mevlânâ'nın bu husustaki bir sözünü de nakleder. Bu şekilde meseleyi dinî bir zemine oturttuktan sonra, ontolojik açıdan insanın farklı kabiliyetlerde yaratılışını diğer varlık türlerini de bu itibarla değerlendirerek ele alır. İnsanın bu kabiliyetlerine göre doğru bir eğitim almasının ileride doğru mesleği seçerek kazanım yoluyla elde edeceği kabiliyetlerini geliştirebilmesi için çok önemli olduğunu açıklar.

Müellif en sonunda meseleyi tasavvufî zeminle taçlandırır: Çocuktaki bu istidadın ne olduğunun yalnız Allah tarafından bilinebileceğini belirtir. Ancak Allah'ın veli kullarının zann-ı gâliple bilebileceği bazı emarelerin mevcut olduğunu, bu kişilerin çocuk doğunca onun hangi işe istidadı olduğunu söylediklerini, bazılarının çocukluk döneminde oyun oynarken

davranışlarını inceleyip o vakit söylediklerini, bazılarının da çocuk bir zanaatle uğraşırken onda başka zanaatlere istidat görüp onu o işe sevkettiklerini, çoğunlukla da isabet ettiklerini ifade eder.

Meseleleri dînî ve felsefî alanda inceleyip akabinde tasavvufî boyuta dikkat çeken müellifin, bu üç ilim dalı hakkındaki düşünce ve eleştirileri, kendisini konumlandırdığı alan ve onun düşünce dünyasını yansıtması açısından son derece önemlidir. Müneccimbaşı birinci bölümde hikmeti tanımladıktan sonra, tanımda yer alan "düşünme faaliyeti"nin nefsin tekâmülünde nasıl bir rol oynadığını açıklarken bu husustaki farklı görüşleri ele alır ve değerlendirmeye tabî tutar. Müellifin açıkça Aristo'nun görüşünü esas aldıklarını ifade ettiği *Meşşâî filozoflara* ve onların görüşlerine yakın olduklarını ifade ettiği *kelâmcılara* göre; nazarî ve amelî aklın mantık ilmine tâbî olması ile ortaya çıkacak 'sahih düşünme faaliyeti' nefsin tekâmülü için esastır. Bu görüşe karşılık ele aldığı *İşrâkîlere* göre ise, eşyanın hakikatini idrak etmek ve ilâhî bilgiye ulaşmak için takip edilen düşünme faaliyeti nefsin tekâmülü için esas değildir. Burada Müneccimbaşı'nın –metinde açıkça ifade etmese de- ikinci görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ancak müellif, düşünme faaliyetinin "esas olmaması"nın, "gereksiz" olduğu anlamına gelmediğini şerhin farklı yerlerinde beyan etmektedir. Burada kastedilen nazarî düşüncenin tek başına kâfi olmadığı, ilâhî bir feyezâna ihtiyaç olduğudur.

Mânevî âlemleri tek tek açıklayan müellif, nefsin bu âlemlerle irtibat kurup kemâle ulaşmasının cismânî keyfiyetlerden soyutlanmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Müellif, nefsin bu şekilde cismânî keyfiyetlerden soyutlanarak hikmeti elde etmesi ve kemale ulaşması şeklindeki görüşün *İşrâkiler'e* ait olduğunu, *Sûfîler*'in de bu görüşe yakın olduklarını ifade eder. Ancak Sûfiyye'nin şeriat kanunlarına dayandıklarını ve peygamberleri örnek aldıklarını belirtir. Burada Agathadaimon (آغاديمون) ve Hermes diye bilinen Hz. Şit ve Hz. İdris'i peygamberlere örnek olarak verir. Sûfilerin, düşünceyi tamamen inkâr etmeyip tek başına yeterli bulmadıklarını belirtir. Düşünme gücünün, nefsin kemale ulaşmasında en önemli kuvve olmakla birlikte, mücerred akıllar, felekler, yıldızlar ve diğer ulvî ve süflî hakikatlerin künhüne vâkıf olmada tek başına yeterli olmadığını ifade eder.

Bütün bu açıklamalarını bir araya getirdiğimizde müellif, *Meşşâîler*'i (burada kelâmcıları da bu gruba yakın görür) nefsin tekâmülünde nazarî düşünceyi yeterli gördükleri için eleştirir. Bu gruba karşılık olarak ele aldığı *İşrâkîler'*e göre ise tekâmül, nazarî düşüncenin ötesinde cismânî alakalardan soyutlanarak Hazreti Nûru'l-Envâr'a ulaşılması neticesinde onun vasıtasız bir şekilde feyezân etmesi ile mümkündür. Müellif kendisini de dâhil ettiği *Sûfîler*'in de bu görüşe yakın olduğunu ifade eder. Ancak onlardan da ayrıldıkları

noktayı Sûfiyye'nin en temelde şeriat kanunlarına dayanması ve peygamberleri örnek almaları olarak belirtilir. Zaman zaman İşrâkîler'i nazarî düşünceye yakın görerek eleştirmesine rağmen müellifin -eser boyunca takip edileceği üzere- pek çok düşüncesinde İşrâkîler'le paralellik arzettiği görülmektedir. Sûfîlerin İşrâkîler'den farkı şeklinde ifade ettiği; şeriat kanunlarına dayanmaları ve peygamberleri örnek almaları; yani nebevî mirası esas alma ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkîler'in de düşünce sistemlerinin en temel esasını teşkil etmektedir. Ahlâkî tekâmül için esas olan ilâhî bilgiye salt düşünce ve soyutlamalarla ulaşılamayacağı, ilâhî bir aydınlanmaya ve feyezana ihtiyaç olduğu, bununla birlikte nazarî düşüncenin[553] aydınlanmaya götüren birer basamak olduğu şeklindeki görüşlerin yine Sûfiyye'ye has olduğunu ifade etse de bunlar İşrâkîler'in de temel görüşleridir.[554] Hatta Sûfiler'in kendilerini vârisleri olarak addettiği peygamberlere verdiği örnekler bile İşrâkîler'in hikemî bilgiyi temellendirirken esas aldıkları peygamberlerdir.

Müellif şerhinde kendisini Sûfîler grubu içerisinde ifade etmekle birlikte eserin pek çok yerinde İşrâkîler'in görüşlerini serdedip, bunları "hakikat" olarak belirtir ve kaynaklar kısmında ifade edildiği üzere Sühreverdî, Kutbuddin Şirâzî gibi düşünürlere eserinde görüşlerini temellendirmek için sık sık müracaat eder. Burada ifadelerini genel tavrı içerisinde değerlendirdiğimizde Sûfîler'în İşrâkîler'den daha fazla nassı merkeze aldıklarını öne çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak pek çok meselede onlarla aynı fikirde olduğunu kendisi de itiraf eder.

Kısaca özetleyecek olursak, yalnızca nazarî düşünceyle hakîkî bilgiye ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğa ulaşılamayacağı, mantığın ve hatta felsefe ve kelâmın keşfî bilgiye ulaşmada ancak birer araç olarak anlamlı olduğu, aklî nurların feyezânı için nefsin dünyevî lezzetlerden tecridinin zorunluluğu gibi Müneccimbaşı'nın eser boyunca Sûfîler'e nispet ederek ele aldığı fikirler aslında İşrâkîler'in de temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Aslında bu hususlarda kendisini îşrâkî çizgiye yakın gösteren müellif onlardan ayrıldığı temel noktayı Peygemberlere ve şeriata bağlı kalmakla açıklasa da nebevî mirasa bağlı kalmak ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkîler'in de esas aldığı bir durumdur. Hatta onlar da Meşşâîler'i bu hususta eleştirerek kendilerini onlardan ayrı ve doğru bir zeminde görürler.

Müneccimbaşı'nın kendisini Sûfîler olarak ayırdığı alan bu temel düşünce zemini değil, daha ziyade meselenin pratik boyutudur. Felsefî düşünce zemini açısından İşrâkîler'e olan yakınlığının en temel göstergesi şerhettiği metindir. Şerhettiği risâlenin sahibi olan Îcî,

---

[553] Müellif eserinin pek çok yerinde nazarî düşüncenin hatta mantıkî istidlâlin Nûru'l-Envâr'a ulaşmak için gerekli olan müşahadenin teorik olarak tutarlılık içerisinde yapılabilmesi için gerekli olduğunu ifade eder.
[554] Ayrıntılı bilgi için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, H. Corbin (neşr.), Tahran, 1952, s. 10-13.

Sühreverdî'nin talebesi olan Kutbuddin Şirâzî'nin talebesidir. Ayrıca Müneccimbaşı şerhinde çok defa meseleleri tartışırken kendi durduğu zemini ifade etmek üzere Sühreverdî ve Kutbuddin Şirâzî'nin eserlerine müracaat eder. Ancak meselenin pratik boyutuna gelince; şerhin hemen tamamında her fırsatta müellif tasavvufî intisâbı ve şeyh mürid ilişkisinin ilâhî aydınlanma ve ahlâki olgunluğa ulaşmada zorunlu olduğunu ifade eder.

Sûfiyyeyi İşrâkîler'den ayıran temel noktanın felsefeye yakınlık ve usul farkı olduğunu düşünmekteyiz. Onların nazârî (aklî) boyutta kaldıkları şeklindeki ifadeleri de bu düşünceye dayanmaktadır. Tasavvufî meşrebi itibarıyla Mevlevî olan Müneccimbaşı'nın nazarî tartışmalar söz konusu olduğunda İşrâkî çizgiye yakın olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. İşrâkîlikle Sufîli'ğin karşılaştırdığı yerlerde de Müneccimbaşı aslında, döneminde gerileyen Mevlevîliği öne çıkarma gayreti içerisindedir. Usûl farklılığını göz önünde bulundurarak meseleyi tekrar değerlendirdiğimizde, müellifin felsefî tartışmalarda İşrâkî bakış açısını öne çıkardığını bununla birlikte son aşamada Sûfî kimliği sebebiyle irfânî tecrübeyi esas aldığı anlaşılmaktadır. İki alanı ayrı ayrı disiplinler olarak düşündüğümüzde Müneccimbaşı'nın Sûfîler ve İşrâkîler'e dair yaptığı karşılaştırmaların dahi iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Bu usul farklılığına işaret eden bir başka örnek de müellifin mantık ilmine dair ifadeleridir. Müneccimbaşı bilgiye ulaşmada mantık ilminin gerekliliğini farklı zeminlerde zaman zaman vurgulamaktadır. Filozofların vazifesini "bahs ve nazar" olarak belirleyen müellif mantık ilmini onlar için gerekli görmektedir. Ancak sûfîler diye isimlendirdiği grup için buna ihtiyaç yoktur. Müellif bunun sebebinin; birinci grubun bilgiye ulaşmada istidlal metodunu kullanmasına karşılık, ikinci grubun -diğer bilgi türünü de dikkate almakla birlikte- ilhamî bilgiyi esas olması olduğunu her fırsatta ifade eder. Burada da müellifin her iki ilim dalının usullerinin farklı olduğuna dikkat çekerek bu ilimlerin kendi sistemleri içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret ettiğini düşünmekteyiz. Onun bu düşüncesinden hareket ettiğimizde kendisini sûfî kimlikle tanıtan, buna karşılık felsefî çizgiyi eleştiren müellifin zaman zaman işrâkî düşünceyi öne çıkarmasının bir tezat olmadığını tekrar ifade etmek isteriz.

Nitekim müellif eserin farklı yerlerinde bir meseleyi tartıştıktan sonra İşrâkîler ve Sufîler'in aynı düşünceyi paylaştıklarını belirtmekten çekinmez. Hatta, ölüm korkusunu bertaraf etmek için dünyevî alakalardan tecridin gereğini ifade ettiği bölümde, İşrâkîler ve Sufîler'in aynı düşüncede olduklarını; "إخوان التجريد من سادتنا الصوفية ومن الحكماء الإشراقيين" ifadeleri ile kaleme almaktadır. İki grubu, ortak görüş beyan ettikleri bir meselede rahatlıkla "ihvân" olarak niteleyebilmektedir.

Müellif reziletler kısmında dünyevî aşkla mecâzî aşkı karşılaştırır ve işrâkî hikmet sahiplerinin zevk sahibi kişiler olarak itidal noktasında olduklarını ifade eder. Müellifin bu sonuca nasıl ulaştığını kendi ifadeleri ile şöyle aktarabiliriz: "Dünyevî bir arzuya ulaşmak isteyen kişi eğer o şeyi elde edemezse hayal ve vehim ona ibtilâ olur, o şeye karşı arzusu aşka dönüşür. Ancak bu tür arzuların sonu bu dünyada dahi hüsrandır. Hâlbuki mecâzî aşk böyle değildir, câmid nefisleri harekete geçirir, kemalâtı elde etmeyi sağlar. Ancak bu zehirle tedavî gibidir ve dengeli bir şekilde yaşayabilmek için bir üstada ihtiyaç vardır. Yüce mertebelere ulaşabilmek için meşekkatli bir riyazet eğitimi gerekmektedir. Ancak hakikate ulaştıran mecazî aşk, behîmî hayvânî nefsin ifratından değil, mizâcın letafeti, hayvânî ruhun rikkati ve itidali neticesinde mümkündür. Şu bilinen bir gerçektir ki, selim tabiatlar güzel şeylere meylederler. Bu tür kimseler işrâkî hikmet denilen zevkî hikmet sahibi kimselerdir. Zira hayvânî ruh itidale yaklaştığında daha rakîk, daha nurlu bir hale gelerek melekûtî basit cisimlere benzerler."[555] Müellif burada itidal noktasında selim tabiatlı olanları İşrâkî hikmet sahipleri olarak niteler.

Siyaset felsefesi bölümünde müellif hükümdarın hilafet görevini hakkıyla yerine getirebilmesinin ancak ilâhî bir feyzin aydınlatması ile mümkün olduğunu açıklarken konuyla ilgili farklı görüşleri ele aldıktan sonra, nihayetinde İşrâkîler'in görüşlerini ifade edip onların sözleri ile kendi görüşlerini ayırım yapmadan birlikte ele alır. Yine aynı bölümde müellif fizik ve metafizik âlemdeki düzenin sevgiye dayandığı gibi devletteki düzenin de sevgiye dayanması gerektiğini ifade ederek bir karşılaştırma yapar. Muhabbetin yalnızca insanlara has bir mesele olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu belirterek ontolojik açıdan meseleyi değerlendirir. Muhabbetin mutlak manada meyil olduğunu, basit ya da mürekkep, yüce ya da süflî mevcûdâtın tamamının bu meyilden ve muhabbetten hâlî kalamayacağını ifade eder. Meselenin sonunda âlimlerin çoğunluğunun muhabbetin yalnızca insanlara has olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu kabul ettiklerini aktaran müellif, özellikle "sözleri keşf ve şuhûda dayanan seyyidimiz Sûfîler"diye ifade ettiği grubun dolayısıyla kendisinin de bu görüşte olduğunun altını çizer. Bu örnekte de müellif kendi görüşünü Sûfîler'e nispet ederek ifade etmektedir.

Eser boyunca nefsin, faziletleri elde etmesinin, dünyevî alakalardan tecerrüdü ile aklî nurların kendisine feyezân etmesi sayesinde mümkün olacağı işlenmektedir. En sonunda tüm varlığın var olma sebebi olan Nûru'l-envâr'ın feyezânı söz konusudur. İşrak felsefesinde de, cismanî ve nûranî tüm varlıkların var olma sebebi olan Nûru'l-envâr başkalarına bağımlı

---

[555] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 162/76b.

olmayan tek nurdur. O'nun dışındakiler varlıklarını O'ndan alır. Bu düşünce merkeze alınarak şerhte, vahdet ve tevhid fikri farklı vesilelerle sürekli olarak vurgulanmaktadır.

Meselâ, faziletler için esas olan adalet meselesi işlenirken Müneccimbaşı, "orta olan" fikrinden yola çıkarak adaleti vahdet fikriyle özdeşleştirir: "Adâlet ölçüsünü muhafaza etmek en şerefli, vahdete en çok benzeyen ölçüdür. Zâhirî ve bâtınî bütün işlerde en yüce mertebe ve amaçtır. Bundan dolayı tevhîdi ifade eden adâlete atıf yapılarak; "kesrette hayır yoktur" denilir. Adalet bütün fazîletler için gereklidir. Gerçekte fazîlet, "orta olan"dır".[556] Burada müellif adaleti, birlik fikrine dayandırıp faziletler için en temel ölçü olarak ele alır. Müellif aynı zamanda insandaki itidali, nihâî düzenin ve varoluşun ilkesi olan vahdet fikri zeminine oturtmaktadır. İnsan nihâî anlamdaki vahdete yaklaştığı ölçüde fazileti elde edebilmektedir. İleride de ifade edileceği gibi orta olan tektir, onun her iki tarafı da çokluğu ifade eder ve hayır, o tek olan adalettedir. Kişi adalete ne kadar yaklaşırsa hayra yani adaletin ikinci manasında ifade edilecek olan fazilete o kadar yakın olur. Tabii ki burada insan için hayır üzere olmak, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarına benzemeye çalışmak ya da ona yakın olmakla da irtibatlandırılmış olmaktadır. Bu itidal halinin dışına çıkmak ise müellifin ifadesiyle zulümdür.[557] Zülüm kelimesini adaletin vahdet manasına geldiği ifadesi ile de irtibatlandırırsak daha net hale gelecektir. Vahdet nûru, diğerleri ise zulmeti ve dolayısıyla zulmü ifade etmektedir.

Yine başka bir yerde adaleti tanımlamak için şu ifadeleri kullanır: "*Adâlet (itidal) iki taraftan orta olandır ve onun sayesinde eksiklik veya fazlalık ortadan kalkar. Böylece adâlet, faziletlerin en üstünü,-en yüce şeref ve rütbe olan- vahdete en çok benzeyenidir. Kesrette ise, kıvam ve sebât söz konusu değildir. Ziyâde-noksan, azlık-çokluk eşyayı bozar. İtidal ise, bunları vahdet gölgesine taşır ve onlara vahdet şerefini giydirir. Farklılık ve kesret rezîletini onlardan kaldırır. Adalet, kesrette vahdetin halifesidir.*"[558]

Siyaset felsefesinde devleti meydana getiren tarafları incelerken hem yöneten hem de yönetilenler kısmında dostluk meselesini inceler ve iki kişi arasında hakîkî manada dostluğun oluşmasını da tevhid düşüncesi ile irtibatlandırır: "*Şunu bilesin ki; iki kişi arasında ittihad ancak her birinin vehmî enaniyetten, behîmi, hayvanî, şeytanî sıfatlarından arınması ile mümkündür. Bu arınmadan sonra ancak tevhid ve bekâya ulaşılır. Bu öyle bir mertebedir ki orada söz biter. Ancak ciddi bir gayret ve riyazet gerektiren bu mertebeye Rabbânî bir muallim, hakkanî bir mürşid olmaksızın ulaşılamaz. Hukemânın hakiki dostluk için bahsettiği*

[556] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 90/43b.
[557] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 54/26b.
[558] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 90/43b.

yakınlık insanın doğduğu hatta anne karnına düştüğü anda oluşan felekî bir işaretle olur. Bu işaret şahsî mizacın oluşmasında önemlidir. Zira kişi bu işarete göre mizaç sahibine feyezân edecek olan kemâlâtı kabule isti'dat kazanır. Her iki mizacın maksadı da mahza hayır ve kemalse, onların yakınlaşması ve hakîkî dostluğa ulaşması mümkün olur".

Müellif nefsin kemâlâtı elde etme aşamaları ile ilgili şu ifadeleri kullanır: "*Nefis yüce ilkelerden kendisine feyezan eden mümkin kemâlâtı kabule hazır hale gelmek için cisimle birleşmektedir, zira beden ve bedenî (cisim ve cismânî) kuvveler vasıtasıyla gerçekleştireceği fiillerle ancak doğru düşünce ve övülen amellere ulaşabilmektedir. Böylece bilen, akıl sahibi, kemâlâtın oluşumunda etkin olan mücerret akıllara benzer bir hale gelebilmektedir".*[559] Müneccimbaşı'nın şerh boyunca ele aldığı nefsin tekâmülü için esas olan Nûrû'l-envâr'ın feyezanı ve O'na bağlı olarak ortaya çıkan vahdet fikri eserde İşrak felsefesinin en belirgin izlerini göstermektedir.

Müellif eserinin çoğu yerinde; faziletleri elde etmede, reziletlerden kurtulmada, ailede en başta aile reisinin, devlette devlet başkanının itidal üzere olmasında yegâne şartın tasavvufî terbiyeye olduğunu ifade eder. Faziletleri elde etmeyi sağlayacak olan hakîkî bilgiye ulaşmanın yolu bir mürşidin rehberliğinde alınacak olan riyazet eğitimidir. Meselelerin çoğu bu cümlelerle noktalanır. Eserin tamamına hâkim olan bu ifadeleri öne çıkardığımızda şerh, adeta tasavvufî bir ahlâk eseri izlenimi vermektedir. Onu diğer ahlâk eserlerinden ayıran en önemli özgün yanlarından belki birincisi budur. Ancak müellifin her meseleyi öncelikli olarak felsefî açıdan temellendirmeye çalıştığını, bu hususta en başta Tûsî'yi ve yeri geldikçe de doğrudan İslam filozoflarını takip ettiğini de göz ardı etmemek gerekir. Felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda İşrâkî çizgiyi öne çıkarmaktadır. Zaman zaman meseleleri -gerekli gördükçe kelâmî, fıkhî, lugavî açılardan da farklı görüşleri zikrederek- uzun uzun tartıştığını da hatırlarsak esere yalnızca "tasavvufi" demek eksik olacaktır. Bütün bu bilgiler ışığında şerhin en çok öne çıkan yönlerini dikkate aldığımızda onu "felsefî-tasavvufî bir ahlâk eseri" şeklinde tanımlamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

B. Lugavî ve Istılâhî Tahlilleri

Mantık ve dile dair müstakil eserler kaleme alan müellif her konuyu açıklarken kelimenin hem lügavî hem de ıstılâhî anlamlarını tek tek ele almayı usul edinmiştir. Hatta bazen mesele ile doğrudan alakası olmadığı halde irtibat kurduğu tâlî kavramları da gerekli gördüğünde tek tek ele alır. Diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde kelime ve kavramlara dair bu derece ayrıntılı tahliller yer almaz. Bu analizci yaklaşımı, eseri diğer ahlâk eserleri ve

[559] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 3/2a.

şerhlerden daha hacimli ve özellikli kılmaktadır. Her konuya başlarken öncelikle temel kavramları, ardından bu kavramlarla ilgili tâlî kavramları tahlil eder. Önce kelimeyi lugâvî açıdan türevleri ile birlikte inceleyip farklı manaları verir. Ardından kavram olarak kelimenin farklı manalarını ele alarak bu anlamlar üzerine farklı ilmî disiplinlerin neler söylediğini açıklar. Meseleler hakkındaki farklı görüşleri bazen bu kavramlar üzerinden değerlendirerek tartışma alanları açar.

Bu usulüne örnek olarak "huy" kelimesini açıkladığı bölümü verebiliriz. Konuya huy'un tanımını yaparak başlar. Ardından tanımda geçen bütün kelimeleri hem lugavî hem de kavramsal açıdan inceler. Tüm bu tahlillerin ardından tanımı tekrar ele alıp huy meselesi ile ilgili farklı görüşler ve açıklamalara geçiş yapar. Yine aynı konu çerçevesinde mizaç kelimesini inceler. Kelimenin lügatte "karışım" manasında mufâale bâbından mastar olduğunu belirten müellif, ıstılahî olarak ise; "dört unsurun karışımından meydana gelen, birbirini etkileyen, birbiriyle bağlantılı cüzlerden oluşan bir nitelik" olduğunu ifade eder.[560] Müellif ahlâki davranışlar ve değerleri meselesini, bu şekilde sistematik disiplin içinde ele aldığı (hal, huy, meleke, mizaç) kavramlar örgüsü üzerine bina etmektedir.

Nefsin kuvveleri bahsine girmeden önce diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak kuvve kelimesinin pek çok farklı anlamını inceler. Bu derece merkezi kavramlar hakkında yaptığı tahlillerin ötesinde konuya açıklık getireceğini düşündüğü başka tâlî kavramları da aynı şekilde inceler. Faziletler ve reziletleri incelerken her bir fazilet ve rezileti lugavî ve ıstılâhî açıdan inceleyip kelimelerin benzer ve zıt anlamlarını da verir. Fazilet ve reziletlerin alt gruplarını da anlatırken aynı şekilde önce kelime sonra ıstılah anlamlarını verip ardından konuyla bağlantılı açıklamalara geçer. Meselâ nâtıka kuvvesinin ifratı neticesinde ortaya çıkan meleke "cerbeze" (الجربزة)dir. Bu kelimenin كربزة kelimesinden mu'reb olduğunu ifade eden Müneccimbaşı burada kelimenin farklı köklerini ayrıntılı olarak inceler.

Kelimelerin lugavî manalarının ötesinde felsefî, kelâmî, dînî hatta örfî açıdan farklı manalarını da açıklar. Mesela, aile ahlâkı bölümünde ailede yapılan harcamaları sınıflandırır ve zorunlu harcamalar başlığı altında nelerin ele alınabileceğini açıklarken "zorunlu" kelimesinin tahliline geçer. Müellif "zorunlu" kelimesinin felsefî anlamda "cevaz ve imkânın zıddı olan vücûb" manasına geldiğini ifade eder. Ancak konunun ele alındığı yerde "kişiyi kendi ihtiyarı olmadan bir işi yapmaya mecbur bırakan zarurî durumlar" şeklindeki örfî mananın kastedildiğini belirtir.

---

[560] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 33/16a.

Pek çok konuda meseleyi felsefî açıdan temellendirirken birinci kaynağının Tûsî olduğunu ifade etmiştik. Gerek Tûsî gerekse başka yazarlardan yaptığı iktibaslarda eksik gördüğü yerlerde araya mutlaka kavramsal tahlilleri kendisi ilâve eder. Mesela, aile ahlâkı kısmında farklı meslek gruplarını incelerken Tûsî'den iktibas yapmaktadır. Konunun akışı içerisinde bu meslek gruplarını tek tek tanımlayarak farklı açıklamalarla meseleyi tafsilatlı hale getirir. Bu tanımlar ve açıklamalar diğer ahlâk eserlerinde yer almamaktadır.

Bu şekilde kelime ve kavram tahlilleri yaptığı bir yerde bunun gerekliliği ile ilgili; "kelâmın zâhirînden kaynaklanan şüphelerin izâle edilmesi için kelimelerin tahkikinin elzem"[561] olduğunu bizzat kendisi ifade eder. Müellifin bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere dile dair ayrıntılı tahliller yapması meseleyi en ince ayrıntısına kadar anlama çabasının bir neticesidir. Bu alanlarda eserler kaleme alan müellif, dili bilginin formu ve hakikate ulaşmanın en önemli anahtarı olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla bunu bir zaaf olarak görmek doğru değildir. Müellif bu tahlillerin dışında ele alınan kelimelerdeki mecaz, istiâre, kinâye gibi sanatlar varsa onlara da işaret etmiştir ki müellifin bu alanlarda müstakil eserleri bulunmaktadır. Meselâ "huy" kelimesinin tanımında geçen "kendisinden sudur eden" kısmında fiillerin melekeye isnâd edilmesinin mecâzî olduğunu ifade eder. Hakikatte fiillerin melekeden değil nefisten sudûr ettiğini, burada hal zikredilip mahal kastedildiğini belirterek buna mecâz-ı mürsel denildiği şerhini düşer.[562] Burada ele aldığımız tahlillere benzer pek çok açıklama tezde konular işlenirken giriş sadedinde ele alınmış, bazen eserde yer alan konunun akışını bozacak derecedeki ayrıntılı tahliller dipnotta ifade edilmiştir.

C. Hikâye ve Şiirlerle Örnekler Getirmesi

Müneccimbaşı, konuları işlerken tarihî olayları ve karakterleri hikâyeler şeklinde eserine almıştır. Özellikle fazilet ve reziletler kısmında tarihi şahsiyetlerin niteliklerini, reziletlerden kurtulma yollarını hikâye ederek farklı örneklendirmelerle metni kuvvetlendirmiştir. Bu hikâyelerin kaynağı ya da kimin söylediği hiçbir yerde belirtilmemiştir. "Bu hususta şöyle bir temsil vardır, hukemâ şu hikâyeyi anlatır, halk arasında bilinen bir temsil vardır" gibi cümlelerle giriş yaparak hikâyeyi aktarır. Hikâyeyi aktardıktan sonra bazen o tarihi hadiseyi birkaç cümle ile değerlendirir. Bazen de hikâyede geçen karakterlere ait nitelikleri konuyla irtibatlandırarak bir değerlendirme yapar. Bu hikâyelerin büyük bir çoğunluğu diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

---

[561] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 71/34a.
[562] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 23/11a.

Meselâ, yönetilenlerin vazifelerini sıraladığı kısımda sultanı başka sultanlarla karşılaştırmanın doğru olmadığını, sultanların kendilerine has özelliklerinin başkalarına benzetilmesinden memnun olmayacaklarını ifade eder. Müellif burada diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız tarihî bir hâdiseyi örnek olarak aktarır: "Harun Reşid bir gün bir elinde altından bir kap, bir elinde de bıçakla otururken içeriye oğlu Me'mun girer. Harun Reşid oğluna; "bugün hocandan ne öğrendin?" diye sorar. O, "iki şeyhi öven bir kaside öğrendim" der. Babası; "amcan oğlu Ali b. Ebî Talib'in faziletlerini öven bir şey yok mu?" diye sorar. Me'mun; "dediğin faziletler onda olsaydı oğlunu öldürmezdi" der. Harun Reşid: "Oğlum, ciğer parem, maksadını anladım. Eğer mülk hususunda onunla beni karşılaştırsaydın, seni şu bıçakla lime lime ederdim. Mülk kısırdır, meliklerin akrabalığı olmaz" der.[563] Müneccimbaşı bu hikâyeyi aktardıktan sonra; "Abbasilerin en akıllısı, Peygamberin amcaoğlu bunu yaparsa diğerlerini sen kıyasla!" diyerek bir değerlendirme yapar.

Devlet başkanında aranan şartlardan "azimli ve kararlı olmak" başlığını incelerken bu özelliğin sadece yönetici için değil, herkes için bütün faziletleri ve kemâli elde etmede en temel özellik olduğunu ifade ettikten sonra müellif, bir temsîlî hikâyeyi örnek olarak aktarır: "Me'mun toprak yeme hastalığına tutulur. Doktorları ne kadar uğraşsa da bu hastalığını iyileştiremezler. Akıllı bir arkadaşı ona meliklerde bulunması gereken azim ve kararlılığı hatırlatır. Bundan sonra Me'mun bu alışkanlığı bırakarak hastalığından kurtulur." Bu hikâyeyi yorumlarken müellif bâtılda ve hatada ısrar etmenin azim ve gayret çerçevesinde görülemeyeceğini, bunun akıl zaafına ve sefihliğe işaret ettiğini ifade eder.

Korkaklık reziletinin tedavisi için endişe duyulan şeylerin üstüne gitmek gerektiğini belirten müellif, bu mesele hakkında -diğer ahlâk eserinde bulunmayan- satrancın icat edilmesi ile ilgili bir hikâye anlatır: "Hint meliklerinden birine def'î-gadabî kuvvesini işlevsiz bırakacak derecede korkaklık hastalığı ârız olur. Düşmanlar ülkesinin pek çok yerini ele geçirirler. Melik ülkesini savunmak için hiçbir şey yapmaz. Sonunda ülkesindeki hukemâyı toplar ve onlarla gadabiyye kuvvesini harekete geçirme hususunda istişare eder. Meliklerin âdeti üzere bu melik de oyuna ve zevk u sefâya düşkündür. İsmi Sassa diye meşhur olan hukemadan biri bunun için satranç oyununu icat eder. Melik bu oyunla meşgul olur ve galibiyeti ve mağlup olma lezzetini yaşadıkça yavaş yavaş gadabiyye kuvvesi harekete geçer. Ardından düşmanla mücadeleye başlar ve kısa zamanda kaybettiği toprakları geri alır."[564] Bu hikâyede müellif aynı zamanda meliklerin zevk ve sefaya düşkün oldukları şeklinde genel

[563] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 280/131a.
[564] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 147/69b.

ifadeler kullanmakla birlikte eserinin farklı yerlerinde vurguladığı gibi dönemin yöneticilerine yönelik bir eleştiride bulunur.

Nefsin kuvvelerinin işlendiği bölümde kuvvelerle birebir irtibat kurarak farklı bir üslupla bir hikâye anlatır. Hikâyeyi; "selef, gaflet uykusuna dalmış, aklı vehmin istilasına uğramış böylesi nefislerle ilgili temsiller söylemiştir" şeklinde giriş yaparak aktarır. Bu hikâyede şehvet ve gazap kuvvetleri olan nefs-i nâtıkayı avlanma niyetinde olan bir kişiye benzetilir. Bu avcı yanına köpeğini de alarak atına biner ve ava çıkar. Atı, ne istenilen hareketi yapamayacak kadar zayıf ve aciz ne de söz dinlemeyip başına buyruk davranarak haddi aşacak derecede güçlüdür. Köpek, açlık ve tokluk noktasında dengeli ve nasıl hareket edeceğini bilen bir durumdadır. Avcı ise, atı hareket ettirmede, gem vurmada, köpeğin avda nasıl kullanılacağı hususunda ve avla ilgili diğer meselelerde bilgilidir. Hal böyle olunca avcı amacına ulaşır ve isti'dadı ölçüsünde avlanır. Evine döndüğünde mutlu ve gururlu olur. Avcı avıyla, at yemiyle, köpek de yiyeceğiyle hayatını idame ettirir. Ancak eğer at terbiye edilmemiş ve inatçıysa, avcı onun avını elde etmesini ve amacına ulaşmasını sağlamak yerine devamlı olarak kendisini helâke sürükleyeceği korkusu taşır. Eğer köpek eğitilmemişse, ava gönderildiğinde hevasına göre hareket eder. Ava gitmezse ya da avı elde eder ancak onu kullanılmayacak hale getirirse ya da avcıya yahut ata saldırır onları helak ederse avcı ondan nefret etmeye başlar. Şayet her ikisi de terbiye edilmemişse avcının durumu son derece zordur, onlardan nefret eder ve sürekli helak olma korkusu taşır. Eğer hem avcının kendisi hem de at, avlanma hususunda cahilse, avını elde edemez, amacına ulaşamaz ve helâke ve korkuya teslim olur. Bu ehven-i şer olan olarak telakki edilebilir. Bu misalde avcı ile kastedilen nefs-i nâtıkadır, at behîmî şehevî nefis (nefsü'ş-şeheviyyetü'l-behîmiyye), köpek ise nefsü'l-levvâmetü'seb'iyyedir.[565]

Müneccimbaşı Ahmed Dede, şiirlerinde "Âşık" mahlasını kullanarak kendisine has bir divan kaleme almış bir şair olarak şerhinin pek çok yerinde şiirlerden de örnekler verir. Bu şiirlerin bazıları Arapça, bazıları Farsça'dır. "Benî Âdem, şuarâ, ârifler şöyle bir şiir söylemişlerdir" ifadeleriyle şairini açıkça zikretmeden şiirleri aktarır. Ancak özellikle Mesnevî'den yaptığı alıntıları açıkça zikreder. Bununla birlikte Ebherî, Hz. Ali, Taftazanî, Mütenebbî gibi müelliflerin bizzat ismini zikrederek şiirlerini eserine almıştır.

Kibir reziletinin tedavisinde insanın yaratılışına dikkat çekerek, basit bir varlık olarak yaratıldığı ve hayatiyetini sürdürmek için devamlı olarak diğer insanlara muhtaç olduğu hususlarına değindikten sonra müellif, Hz. Ali'nin insanın kibirden uzak olmasını ve üzerinde

[565] **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 51/25a.

tefekkür etmesini gerektiren ilk yaratılışına ve öldükten sonraki durumuna işaret eden bir şiirini burada örnek olarak zikreder: “ أنت الذى أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة وفيما بينهما حامل العذرة"[566].

Gazap kuvvesinin tefritini anlatırken ibadetlerde ve amellerde niyetin önemini vurgulayan şu şiiri aktarır: "رُبَّ عمل من أعمال الدنيا يكون من أعمال الأخرة بحسن النية

ورب عمل من أعمال الأخرة يكون من أعمال الدنيا بسوء النية".

Sultana yakın olanların onların sohbetlerinde bulunduklarında duydukları şeyleri kimseye aktarmamalarını elzem olduğunu ifade eden şu şiiri “şairlerden biri şöyle söyler” diyerek isim vermeden örnek olarak zikreder:

"إذا صحبت الملوك فالبس. من التقى والعفاف ملبس. فادخل إذا ما دخلت أعمي. وإخرج إذا ما خرجت أخرس".

Müneccimbaşı, toplumdaki meslek gruplarını işlediği yerde hatiplerden bahsederken bu gruptaki insanların, çeşitli nasihatler ve vaazlarla halkı, insanî kemalâtı elde etmeye davet ederken zaman zaman şiir de okuduklarını ifade ederek bunu övgüyle karşılar. Ancak insanların kafalarını karıştırmak için kötü sözler içeren şiirler okunmasının doğru olmadığını belirterek böyle şairleri ve bu şiirleri okuyanları zemmeder.

D. Ulemâ Sınıflarını İfade Etme Usulü

Burada usul olarak dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus da müellifin bir meseleyi açıklarken “hukema nezdinde, kelâmcılar yahut mutasavvıflar nezdinde” ifadeleriyle çeşitli ulemâ sınıflarının görüşlerine işaret ederek konuyu ele almasıdır. Bunu daha ziyade konuyla ilgili bir tartışma alanı açmak istediğinde yapar. Farklı ilmî disiplinlere ait görüşleri ele alıp bunları karşılaştırır. Bazen sadece karşılaştırma yapan müellif, çoğu zaman bu görüşleri değerlendirip kendi görüşünü belirterek meseleyi tamamlar. Mesele felsefî bir alanda ise genellikle İşrâkîler’in görüşünü açıkça ya da dolaylı olarak benimser, dînî alan söz konusu olduğunda konu kendisini mensup addettiği Sûfî bakış açısı ile noktalanır.

Aslında müellif, alan belirtmeden de bu görüşleri başlı başına ele alıp tartışabilir. Onun bu çabası görüşlerine katılsın katılmasın serdettiği fikirleri mevcut geleneğe dayandırma isteğinden ileri gelmektedir. Kendisine ait bir görüşü dahi bir geleneğe dayandırarak ifade etme ihtiyacı hisseder. Onun bu gayretinin en büyük delili şerhettiği metindir. Farklı gruplara ait görüşleri bazen kendi görüşüne zemin oluşturması için, bazen bir grubun görüşünü öne çıkarmak için, bazen de eleştirmek için ele alır. Her halükarda eserde öne çıkan usul; mevcut mirası, pek çok ilim dalını içine alacak şekilde tekrar ortaya koyup

---

566 **Müneccimbaşı Şerhi**, s. 129/61a.

değerlendirmeye tabi tutarak döneminde anlaşılır ve istifade edilir hale getirmektir. Bunu yaparken en son aşamada durduğu yer genellikle tasavvuf geleneğidir.

Müellifin bakış açısına işaret etmesi açısından görüşlerini tartıştığı grupları genel olarak nasıl ifade ettiğini bazı örnekler üzerinden göstermek istiyoruz. "Ehlü'ş-şer'/şeriat âlimleri" ifadesini inanç esasları ile alakalı meselelerde "kelam âlimleri" için kullanır. Meselâ tefekkür aşamalarını ve bunlara takâbül eden âlemleri ele aldığı yerde kelamcıları kastederek bu ifadeyi zikreder. Kelamcıları bu şekilde ifade etmekle birlikte bazı yerlerde Meşşâîler'le aynı safta zikrederek onları aklî bilgiyle sınırlı kalmak noktasında eleştirir. Fıkıh âlimlerini de "fukahâ" ifadesi ile tanımlar. "Hukemâ" ifadesi ile felsefecilere işaret etmekle birlikte çoğu zaman bununla İslam Filozofları'nı kastetmektedir. Felsefî gruplardan Stoacılar'ı "Revâkiyyûn" şeklinde ifade eder. Mutasavvıfları ise, "Sufîler, Ârifler, hakikat âlimleri, Ashâbu's-Sülûk" gibi ifadelerle tanımlar. Genellikle mutasavvıfların görüşlerini meselenin sonunda ele alıp "sözleri keşf ve şuhûda dayanan seyyidimiz Sûfîler ise bu hususta şöyle derler" diyerek kendi görüşünü de buna dayalı olarak ortaya koyar.

Müellif sadece farklı görüşlere tartışma alanları açmak için değil bazen de bir kavramın farklı kullanılışlarına işaret etmek için bu sınıfları zikreder. Meselâ, devletin idaresi açısından en önemli unsur olan devlet başkanı için filozofların "hâkim", müteahhirûn âlimlerinin "halife", Şiî Ulemâ'nın "imam", felsefecilerden Eflatun'un "müdebbir-i âlem", Aristo'nun "insân-ı medenî" kavramlarını kullandıklarını belirtir.

Benzer şekilde siyaset felsefesinin işlendiği bölümde müellif, "hükümet"e *şeriat âlimlerinin* "imamet, hilafet" adını verdiklerini, bu sebeple *kelâmcıların* imamet konusunu ilm-i kelâmda sem'iyyâtın bir bölümü olarak ele aldıklarını belirtir. *Hukemânın* ise buna, "mülk, nâmusu'l-evsat ve saltanat" adını verdiklerini ifade eder. Bu kavramların ardından hükümdarın ilâhî tedbire mazhar oluşuna işaret etmek üzere *İşrâkîler*'in, meliklerde Nûru'l-envârdan feyezan eden kendilerine has bir nur olduğunu, bu nur sayesinde insanların kendilerine itaat ettirdiklerini, kendilerinden korktuklarını söylediklerini belirtir.

Müellifin toplum içerisinde farklı meslek gruplarını tasnif ettiği bir bölümde yapmış olduğu sıralama ve burada takip ettiği hiyerarşi, onun ulemâ sınıflarını önem sırasına göre ifade etmesi açısından dikkat çekici bir örnektir. Buna göre toplumda birinci derecede önemli olan grup hukemâ sınıfıdır. Kelâm ve fıkıh gibi dini ilimleri ise ikinci sınıfta ele almaktadır. Bu tasnifte müellif sûfî âlimleri açıkça zikretmemektedir. Ancak burada Fârâbî'de sadece "hukemâ" olarak ifade edilen sınıfı müellifin "ilmiyle âmil olan hukemâ" şeklinde tanımlayarak, bununla herhangi bir filozof grubuna değil, kendisini yakın hissetttiği İşrâkî çizgiye işaret ettiğini düşünmekteyiz. Yine kendisinin de ilgilendiği hesap, tıp ve nücum

ilimleri üçüncü sırada yer almakta ve adalet ölçüsünü bunlar gözetmektedir. Ülkeyi savunanlar ve en son grupta da ticaretle ilgilenenler yer almaktadır. Burada ayrıca Müneccimbaşı'nın ideal devletinde ilim ve hikmetin merkezi konumda olduğuna da dikkat çekmek isteriz.

SONUÇ

Dünya tarihi denilebilinecek bir alanda *Câmiu'd-düvel* isimli bir esere sahip Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda İci'nin eserine yazdığı *Şerhu Ahlâkı Adûd* ile ahlâk literatürüne önemli bir katkı yapmıştır. Osmanlı'da bir 'yazım türü' olan şerh geleneğine göre eserini kaleme almış olan Müneccimbaşı, XIV. yüzyılda yazılmış bir ahlâk metnini, XVII. yüzyıla hem içerik hem de derinlik olarak taşımış ve döneminin problemlerine bir çözüm sunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda tahkik ederek ilim dünyasına sunmaya çalıştığımız *Şerhu Ahlâkı Adûd* isimli eser; fert, aile ve siyaset ahlakı alanlarında ciddi katkılar sağlamıştır. Eser, kendisine kadar yazılmış olan ahlâk eserlerini harmanlayarak müellifinin siyasetçi, müderris ve Mevlevî şeyhi kimlikleriyle bambaşka bir renge büründüren, aynı zamanda döneminde Osmanlı toplumunda farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına işaret eden önemli bir örnektir. Osmanlı Devleti'nde askerî yenilgilerin yeni başladığı, siyâsî çalkantıların ses verdiği bir zaman diliminin başlangıcında yaşayan Müneccimbaşı bu eserinde, yaklaşmakta olan tehlikelere karşı döneminde başlayan ahlâkî ve siyâsî bozulma alanlarını tespit edip bunlara çözüm bulma gayreti içerisindedir.

Pek çok ilmî disiplinde eser vermiş, tarihçi kimliği ile bilinen, siyasetin içerisinde aktif rol almış, aynı zamanda medresede müderrislik, Mevlevî Tekkesi'nde şeyhlik yapmış olan müellifin bu renkli kimliğiyle hem dînî, hem felsefî, hem tasavvufî açıdan dönemine dair değerlendirmeler yapabileceği bir eseri şerh usûlüne göre yazmak istemesi elbette bilinçli bir tercihtir. Onun bu tercihi aynı zamanda, yaşadığı yüzyılda vukû bulan siyasi yenilgilerin de etkisiyle ilmî hayatta yaşanan "kırılma dönemi" başlangıcında geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve döneminde yaşanan problemlere bu miras üzerinden çözüm bulma gayretinin de müşahhas bir örneğidir.

Şerhin iskeletini oluşturan risâle, XIV. yüzyılda İran coğrafyasında yaşayan, Eş'ârî kelamcısı ve başkadı olarak bilinen Adûduddîn el-Îcî tarafından, *Ahlâk-ı Adûdiyye* ismiyle felsefî ahlâk geleneğinde kaleme alınmıştır. Müneccimbaşı risaleyi dînî, felsefî, kelamî ve tasavvufî literatürle harmanlayarak işrâkî ve irfânî bir renge büründürmüştür. Müneccimbaşı ahlâk düşüncesinde genel olarak kendisinden önceki düşünürlerden devraldığı görüşleri devam ettirmiştir. Ahlak alanında yazılan ilk müstakil eserler olan İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ını ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini bir ölçü olarak aldığımızda bu eserlerin konularına ve ele aldığı problemlere herhangi bir ilavesinin olmadığı, bütün ekleme ve çıkarmalarını bu eserler merkezinde yaptığını görmekteyiz. Ancak gerek İbn Miskeveyh

gerekse Tûsî'nin eserlerindeki felsefî yoğunluk ve problemleri birinci derecede bu disiplinde ele alma düşüncesi Müneccimbaşı'nda yer almaz. Müneccimbaşı şerhinde bu iki düşünürden devraldığı ahlâk felsefesi ile ilgili konuları mistik tecrübeyi öne çıkaracak şekilde tasavvufî bir zemine taşımıştır. Bunu yaparken müellif amelî hikmetin konularını, bir taraftan dîni literatür ile beslenerek nebevî bir zemine; diğer taraftan sezgisel bilgiyi esas alınarak -tasavvufa yakın olarak gördüğü- İşrak felsefesi'ne dayandırmıştır.

Müneccimbaşı'nın eserinde felsefî disiplinde yaptığı tartışmalarda nihaî noktada durduğu yer meşrebine daha yakın gördüğü İşrâkî çizgidir. Ahlâkî olgunluğa ulaşmada sezgiye dayalı idrakin esas olduğuna işaret ettiği yerlerde bu çizgiyi öne çıkarmaktadır. Bu kısımlarda Devvânî'den istifade ettiği görülmektedir. Ancak az önce de ifade edildiği üzere Müneccimbaşı'nın eserinin -Devvânî'nin eserini yazma amacını belirtirken ifade ettiği gibi- İşrâkî bakış açısını öne çıkarma hedefi yoktur. O kendisini her zaman Sûfî grubu içerisinde ifade eder. Her konunun sonunda ahlâkî terbiye için bir mürşidin rehberliğinin zorunlu olduğunu vurgular. Özellikle faziletlerin korunması ve reziletlerin tedavisi meselesinde devamlı olarak tasavvufî terbiye metotlarını öne çıkarmaktadır.

Genel olarak eserin tamamında felsefî muhteva itibarıyla Tûsî'nin eserini takip eden müellif, geriye dönük yaptığı pek çok iktibası bu eser üzerinden dolaylı olarak ele almaktadır. Bununla birlikte bölümlere göre öne çıkan, doğrudan iktibas yaptığı farklı kaynaklar da mevcuttur. Bunlardan en belirgin olanları fert ahlâkı bölümünde nefis ve kuvveleri meselesi incelenirken İbn Sina'nın eserlerinin öne çıkmasıdır. İbn Sînâ'dan yaptığı bazı iktibasları Meşşâî felsefeye eleştiri sadedinde kaleme alır. Faziletler kısmında da Gazzâlî'den doğrudan ve dolaylı olarak istifade ettiği görülmektedir. Siyaset felsefesi kısmında ise Fârâbî'nin eserleri öne çıkmaktadır.

İslam felsefesi literatürünü çoğu zaman Tûsî üzerinden dolaylı olarak ele alan Müneccimbaşı, gerekli gördüğünde doğrudan eserlere de müracaat etmiş, eksik gördüğü yerleri kendi iktibasları ile tahkim etmiştir. Bununla birlikte Grek felsefesi literatüründen doğrudan iktibasa eserin hiçbir yerinde rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak farklı alanlarda yazdığı eserlerinde müellifin İbn Sînâ öncesi kaynakları da kullandığını hatta Osmanlı düşünce geleneğinde bu noktada dönüm noktası kabul edildiğini görmekteyiz. Bu eserinde müellifin yaptığı okumaların İslâm düşüncesi kaynakları ile sınırlı kalmasını, yazdığı eserin ahlâk alanında olmasına ve bu alanda oturmuş bir literatürün bulunmasına dayandırmakla birlikte yine de bunun eser için bir zaaf olduğunu düşünmekteyiz.

Müneccimbaşı'nın felsefî meselelerde İbn Miskeveyh ve Tûsî'yi; İşrâkî bakış açısını öne çıkaracağı yerlerde de Devvânî'yi esas aldığını ifade etmiştik. İslam ahlak literatüründe

önemli kaynaklardan biri olan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eseri ise, Müneccimbaşı'nın temel kaynakları arasında yer almamaktadır. Böyle bir tutumun arka planında değişik hususlar söz konusu olabilir. Zira bu kaynaklar bu alanda yazılan ilk eserler olduğu için Müneccimbaşı, onları tercih etmiş ve bahsedilen alanlarda kendince gereken bilgilere ulaştığı için Kınalızâde'nin eserine ihtiyaç duymamış olabilir. Yine o, şerhinde hiç Türkçe kaynak kullanılmamış ve bu nedenle *Ahlâk-ı Alâî*'yi referans almamış olabilir. Bu hususta zikretmek istediğimiz bir başka ihtimal de Müneccimbaşı'nın bu eseri ömrünün sonlarına doğru sürgündeyken yazması ve bu sebeple bu şartlar altında, o coğrafyada bu esere ulaşamaması şeklinde ifade edilebilir. Bunlara ilaveten eserinde felsefî alanda İşrâkî bakış açısını öne çıkarmaya çalışan Müneccimbaşı'nın, ahlâk ve siyaset alanında Meşşâî çizgiyi benimseyen Kınalızâde'yi bilinçli bir tercihle geride bırakmış olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Müellifin eserinde farklı kaynakları zaman zaman sadece bir hususu eleştirmek için kullandığını ve bu maksatla iktibaslar yaptığını göz önünde bulundurduğumuzda, akla şöyle bir soru gelmektedir: Müneccimbaşı, Kınalızâde'nin eserini Meşşâî felsefeyi eleştiri amacıyla dahi neden kullanmamıştır? Bu husus hala cevabnı arayan bir soru olarak kalmaktadır.

Müneccimbaşı'nın felsefî tartışmalarda İşrâkî hikmeti öne çıkardığı yerlerde ise Sühreverdî'nin, İbn Arabî'nin, Kutbuddîn-i Şirâzî'nin eserleri müracaat ettiği kaynaklardandır. Bununla birlikte tasavvufla ilgili Sühreverdî'nin talebelerinden Sadreddin Konevî'nin ve Molla Fenârî'nin eserlerinden, Mevlânâ'nın *Mesnevîsi*'nden iktibaslar yapmıştır. Kelam alanında Seyyid Şerif Cürcânî'den, Fahreddin er-Râzî'den kaynak göstererek alıntılar yapar. Dinî kaynakları da eserinde çokça kullanan müellif, eserinde ayet ve hadislere sıkça müracaat etmiştir. Özellikle faziletler ve reziletler meselelerini incelerken ayet ve hadislere çok sık yer verir. Bir ayetin açıklamasını yaparken İbn Kesir'in tefsirinden iktibas yapar. Fıkıh usulü alanında Taftazânî'nin *Telvîh*'i ile Sadru'ş-Şeria'nın *Tavzîh*'inden eser isimlerini de vererek birkaç yerde alıntı yapar. Kendisi de dil alanında eserler yazan Müneccimbaşı, bu alanda yazılmış kitaplardan da istifade eder. Cevheri'nin *Sıhah*'ı ve Seyyid Şerif'in *Tarifât*'ı bir kavramı açıklarken müracaat ettiği kaynaklardır. Eserinde şiiri çok kullanan müellif Ebherî, Taftazânî, Mütenebbî'den ve Mevlânâ'dan şiirler aktarır. Hz. Ali'ye ait olduğu söylenilen şiirlerin yanında ona ait özlü sözlere de eserinde yer verir.

Konuları işlerken, önce dini ve felsefî zemini açıklayıp en son aşamada tasavvufî zemine oturtmak Müneccimbaşı'nın eser boyunca takip ettiği usulüdür. Onun en başta dindar bir âlim, daha sonra müneccimbaşı ve Mevlevî şeyhi kimliklerine de işaret eden bu renkli üslûbu, eserini diğer ahlâk eserlerinden ayıran en temel farklılıktır. Özellikle teknik olarak, kelime ve kavramlara dair açıklamaları; içerik olarak, tasavvufî kimliği ve bunun eser

üzerindeki etkisi onun şerhinin en özgün tarafını oluşturmaktadır. Diğer eserlerden farklı olarak kullandığı kaynaklar da bu usulünü yansıtır niteliktedir. Gelişme dönemini tamamlamış bir ahlâk literatürü üzerinden eserini kaleme alan Müneccimbaşı, bu avantajı en güzel haliyle şerhine yansıtabilmiştir.

Müneccimbaşı metni şerh ederken çoğu zaman ele aldığı kısımla ilgili lugavî tahlilleri yapıp, gerekli gördüğü yerlerde dînî referanslara müracaat ettikten sonra felsefî, zaman zaman kelâmî tartışmalara geçer. Akabinde tasavvufî boyuta dikkat çeken müellifin, bu üç ilim dalı hakkındaki düşünce ve eleştirileri, kendisini konumlandırdığı alan ve onun düşünce dünyasını yansıtması açısından son derece önemlidir. Müellif felsefe ve kelam disiplinlerini en başta nazarî düşünceyle sınırlı kalmakla eleştirir. Bununla birlikte, yalnızca nazarî düşünceyle hakîkî bilgiye ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğa ulaşılamayacağı, mantığın ve hatta felsefe ve kelâmın keşfî bilgiye ulaşmada ancak birer araç olarak anlamlı olduğu, aklî nurların feyezânı için nefsin dünyevî lezzetlerden tecridinin zorunluluğu gibi Müneccimbaşı'nın eser boyunca Sûfîler'e nispet ederek ele aldığı fikirler aslında İşrâkîler'in de temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu hususlarda kendisini İşrâkî çizgiye yakın gösteren müellif onlardan ayrıldığı temel noktayı Peygamberlere ve şeriata bağlı kalmakla açıklasa da nebevî mirasa bağlı kalmak ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkîler'in de esas aldığı bir durumdur. Hatta onlar da Meşşâîler'i bu hususta eleştirerek kendilerini onlardan ayrı ve doğru bir zeminde görürler.

Müneccimbaşı'nın kendisini Sûfîler olarak ayırdığı alan bu temel düşünce zemini değil, daha ziyade meselenin pratik boyutudur. Şerhin hemen tamamında her fırsatta müellif tasavvufî intisâbı ve şeyh mürid ilişkisinin ilâhî aydınlanma ve ahlâki olgunluğa ulaşmada zorunlu olduğunu ifade eder. Müneccimbaşı'nın eserinde Sûfiyyeyi İşrâkîler'den ayırdığı temel noktanın bu usul farkı olduğunu düşünmekteyiz. Onların nazârî boyutta kaldıkları şeklindeki ifadeleri de bu düşünceye dayanmaktadır. Tasavvufî meşrebi itibarıyla Mevlevî olan Müneccimbaşı'nın nazarî tartışmalar söz konusu olduğunda İşrâkî çizgiye yakın olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. İşrâkîlikle Sufîli'ği karşılaştırdığı yerlerde de Müneccimbaşı aslında, döneminde gerileyen Mevlevîliği öne çıkarma gayreti içerisindedir. Usûl farklılığını göz önünde bulundurarak meseleyi tekrar değerlendirdiğimizde, müellifin felsefî tartışmalarda İşrâkî bakış açısını öne çıkardığını, bununla birlikte son aşamada Sûfî kimliği sebebiyle irfânî tecrübeyi esas aldığı anlaşılmaktadır. İki alanı ayrı ayrı disiplinler olarak düşündüğümüzde Müneccimbaşı'nın Sûfîler ve İşrâkîler'e dair yaptığı karşılaştırmaların dahi iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Müellif şerhinin ilk bölümünde fert ahlakını inceledikten sonra aile ahlâkını bunun üzerine, devlet ahlâkını da aile ahlâkı üzerine bina etmektedir. Zira faziletli fertlerden oluşan aile faziletli, faziletli ailelerden oluşan devlet de faziletli devlet olabilecektir. Burada en temelde ailede reisin, devlette devlet başkanının faziletli oluşu mihenk taşı niteliğindedir. Eser boyunca fert ahlakından siyasete doğru giden hiyerarşik bir yapı izlenmekte, sosyal ahlakla fert ahlakı arasında sürekli bir irtibat kurulmaktadır. Bu derece sistematik bir düzen, müellifin meselelere hâkimiyetine de işaret eden ve eserin özgünlüğünü sağlayan önemli bir özelliktir.

Müneccimbaşı'nın ahlâk düşüncesinde Tanrı'nın halifesi olma gaye ve göreviyle yaratılan insan, ahlâkî eylemlerde bulunabilecek derecede irâde hürriyetine sahiptir. Ahlâkın da içinde yer aldığı amelî hikmet aynı zamanda halifelik görevini de nasıl gerçekleştireceğinin yollarını gösterir. Eserin birinci bölümünde fert ahlâkı meselesi, ahlâkî erdemin elde edilmesi, zaafların ortadan kaldırılması ve nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde incelenmektedir. Bu meselede müellif, klasik ahlâk eserlerinin çoğunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine yerleştirdiği nefis teorisi merkezinde konuyu ele alır. Bu sistemde nefis ve kuvveleri meselesi ahlâk ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak Müneccimbaşı'nın nefis meselesini ele alıp incelemesi İbn Sînâ'da olduğu gibi ontolojik bir yaklaşımla değil, ahlâkî davranışa zemin oluşturması itibarıyladır.

Eserde erdemli olmanın; aşırılıklardan uzak, dengeli (itidal) bir hayatla sağlanabileceği ifade edilmektedir. İtidal hali, dinî literatürdeki "sırât-ı müstakîm" ile aynı anlamda ele alınmaktadır. Bu bakış açısı ile Müneccimbaşı, ahlâkın en temel müeyyidesini dîne dayandırmakta, felsefî ve dinî ahlâkın kavramlarını birbirleriyle özdeşleştirmektedir. Bu durum fert ahlâkı meselesinde olduğu gibi aile ve siyaset ahlâkı bölümlerinde de aynı şekilde ele alınmaktadır. Faziletler konusunda olduğu gibi reziletler ve bunların tedavisi meselelerinde de Müneccimbaşı, Tûsî vasıtasıyla İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'yi takip eder. Bununla birlikte şerhinde, bu eserlerde yapılan tasniflere ekleme ve çıkarmalarla kendine has bir sıralama takip etmektedir. Bu tasnifleri farklı ayet ve hadisler, şiirler, hikâyeler ve lugavî tahlillerle zenginleştirir.

Faziletlere ulaşılması neticesinde ulaşılacak olan saadet, nefsin kuvvelerinin aklın tedbiri neticesinde dünyevî alakalardan soyutlanarak elde edeceği manevî saadettir. Bu sebeple dünya nimetlerinden manevî saadete vesile olması hasebiyle istifade edilmelidir. Müellifin bu ifadeleri ahlâk felsefesi ile ilgili konuları dinî literatürle besleme ve tasavvufa yaklaştırma amacı taşımaktadır. Bu bakış açısıyla müellif kuvveler bahsini işlerken itidal halinin elde edilmesini mantık ilmini bilmekle irtibatlandırır. Kuvvelerin adaletle hareket etmesini sağlayacak olan müfekkire kuvvesi vehmin yanılgılarından korumak için mantık

ilmine tabi olmak durumundadır. Buna göre mücerred akıllara benzemek suretiyle ulaşılacak olan kemal ancak mantık süzgecinden geçmiş bilgiyle elde edilecektir. Burada müellif, kemâle ulaşmak için gerekli olan ilâhî bilgi ile aklî bilgi arasındaki irtibatı mantık ilmi zemininde kurmaktadır. Bu iki bilgi türünün birbiriyle irtibatı üzerinde durarak aklî bilginin önemine ve bununla birlikte nihâi noktada ilâhî bilginin gerekliliğine sürekli dikkat çekmektedir. Burada mantık ilmi ilâhî bilgiye ulaşmada araç konumundadır.

Eserde ahlâkla ilgili ele alınan her konu metafizik zeminle irtibatlandırılarak incelenmiştir. Fert ahlâkı konusunda bunu nefis meselesi üzerinden yapan müellif, aile ahlâkında da aile ile kainattaki düzen arasında sürekli irtibat kurar. Bitkisel nefisten başlayarak insânî nefse kadar devam eden nefsin kuvvelerindeki hiyerarşik yapı, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerdeki hiyerarşik sistemle paralel olarak ele alınmaktadır. Bu kuvvelerden her birinin bir sonraki kuvveye hizmet ettiği hakikatini de bu maksatla tekrar etmek isteriz. Benzer şekilde aile ahlâkı bölümünde ailenin tedbiri, fizik ve metafizik âlemdeki tedbirle, evde iş bölümü için gerekli olan hiyerarşik yapı evrendeki hiyerarşik düzenle irtibatlandırılarak ele alınmaktadır.

Müneccimbaşı devlet ahlâkı bölümünde de benzer bir tavırla devletteki hiyerarşi ve düzenle, âlemdeki düzen arası irtibat kurar. Bu, İslâm siyaset felsefesinin bir disiplin olarak kurucusu sayılan, insanı “toplum içerisinde” anlamlı ve erdem sahibi olarak ifade eden Fârâbî’nin sistemidir. Müneccimbaşı da eserinin bu bölümünde elbette bu sistemin etkisinde kalmıştır. Müellif Fârâbî’nin sistemini genellikle Tûsî, zaman zaman da Devvânî üzerinden ele alıp incelemekte, farklı örnekler ve eserlerden yaptığı alıntılarla meseleleri ele almaktadır. Müellifin, açıkça belirtmese de ifadelerinden anladığımız kadarıyla doğrudan Fârâbî’den alıntılar yaptığını ve onun eserlerini incelemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte Müneccimbaşı’nın siyaset ilmi tanımı, ardından insanın sosyalliği meselesine bakışı, devlet başkanı ve yönetilenler hakkındaki fikirleri incelendiğinde onun, başlı başına siyaset felsefesi yapmak yerine yönetim/idare ahlâkı konusunu incelemek üzere bu meseleleri ele aldığını ifade edebiliriz.

Siyaset düşüncesinin İslâm düşüncesinde sistematik bir zemine oturtulmasının Fârâbî’ye dayandığı malumdur. Müellifin sisteminde toplum ve siyaset kişinin erdemi elde etmesinde temel şarttır. Onun sisteminde devletteki hiyerarşi ve düzen metafizik düzen ve hiyerarşi ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Fârâbî’nin fizik ve metafizik arası bu geçişliliğe bu derece dikkat çekmesi felsefe-din arası uyumu temellendirmesi açısından bir zemin oluşturması itibarıyla da önemlidir. Siyaset düşüncesinde devlet ve metafizik düzen arasında kurulan bu irtibatı Fârâbî bahsedilen uyumu temellendirmek için daha ziyade felsefe

zemininde yapmaya çalışır. Müneccimbaşı ise, bunu -toplumun en erdemli kişisi olan devlet başkanı üzerinden- tasavvufî zeminde açıklamaya çalışır. Bunu yaparken zaman zaman felsefe ve hikemî bilgiden de istifade eden müellifin bu bölümde de son aşamada durduğu yer tasavvufî çizgisidir. Bu bölümde de Müneccimbaşı'nın birinci kaynağı Tûsî'dir, ancak diğer bölümlerden çok daha bariz bir şekilde bu kısımda müellif farklı meselelere ve tasniflere yer verir. Konunun ele alınış şekli, meselelerin sıralaması Tûsî'den oldukça farklıdır. Onun ele aldığı yönetim şekilleri ve medine çeşitleri gibi tasniflerin çoğuna Müneccimbaşı hiç değinmemiş, farklı tasnifler yapmıştır. Bununla birlikte yine Tûsî'nin etkisiyle İbn Miskeveyh'in ahlâkın içinde incelediği sevgi ve dostluk gibi konular siyaset düşüncesinin içinde incelenmektedir.

Devlet başkanı, hem Osmanlı siyaset geleneğinde hem İslam siyaset düşüncesinde "Allah'ın halifesi olma"sının getirdiği temsil kabiliyetiyle hem de Farabi ile belirginleşen "en ideal insan" tipini temsil etmesi itibarıyla önemli bir yerde durmaktadır. Bu önem hem siyaset felsefesi hem de ahlâk felsefesi açısındandır. Şerhte bu mesele ile ilgili dikkat çekmek istediğimiz husus devlet başkanına ait niteliklerin çoğunun aynı zamanda erdemli bir kişide bulunması gereken nitelikler olmasıdır. Zaten devlet başkanı da insanlar içerisinde en erdemli ve bilge olandır. Aynı şekilde siyaset ilmi de herkes tarafından bilinmelidir, ancak bunu en mükemmel şekliyle uygulayan kişi yine hükümdar olmalıdır.

Yöneticinin birinci vazifesi, şeriata bağlı kalmaktır. Bu kısımda başkanın Allah'ın halifesi olduğu meselesi her fırsatta tekrarlanır. Böyle bir vurgu Tûsî'de yer almaz. Burada da Müneccimbaşı'nın şerhinin daha felsefî olan Tûsî'ye göre daha dindar bir nitelik arz ettiği düşüncemizi tekrar etmek isteriz. Müellifin sultanı devamlı olarak Allah'ın halifesi, Peygamber'in vekili, ilâhî tecellilerin makamı olarak ifade etmesinin neticesinde zorunlu olarak eksiksiz itaat ve tazim söz konusu olmaktadır. Hatta müellif iman eder gibi "hem dille hem de kalple" sultana itaat etmek gerektiğini belirtir. Bu ifadeler o dönem Osmanlı idaresinde sultan ve halk arasındaki ilişkiyi yansıtır niteliktedir. Bu derece saygı ve itaat içeren ifadeler aynı zamanda sultanın pozisyonunu güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir. Bu durum aynı zamanda Müneccimbaşı'nın yaşadığı dönemde siyâsî otoritenin âlimler üzerindeki etkisine de işaret etmektedir.

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu fikrine bina edilen devlet ahlâkı bölümünde ele alınan konularda büyük bir yenilik görülmez. Bununla birlikte Müneccimbaşı'nın siyasetle ilgili düşüncelerinde de tasavvufî bakış açısının son derece etkili olduğu kanaatindeyiz. Bu durum aynı zamanda tasavvufun ahlâk ve siyaset felsefesi üzerindeki etkisine işaret eden önemli bir örnektir. Farâbî'nin eserleri ve şerhin birinci kaynağı olan Tûsî'nin eseri esas

alındığında siyaset kısmında da bu eserlerdeki felsefî seviyenin yakalanamadığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte bu eserlerden istifade ederek, tasavvufî bakış açısını öne çıkartarak ortaya koyulan siyaset düşüncesi aynı zamanda şerhin özgün bir yönünü de oluşturmaktadır.

Müneccimbaşı siyaset bölümünde devlet başkanı ve yönetilenlerin görevlerine dair genel literatürü de gözden geçirerek sistematik açıklamalar sunmakla birlikte devlet başkanının nasıl seçileceği, padişaha yakın olanlar şeklinde ifade ettiği devlet adamlarının durumu, adaleti sağlayamayan devlet başkanına karşı neler yapılacağı gibi daha pratik bilgi gerektiren meseleler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kendisi de aktif olarak siyasetin içerisinde bulunan biri olmasına rağmen bu tür konulara hiç değinmemesini eser açısından bir zaaf olarak görmekteyiz. Sürgünde olduğu bir dönemde yazdığı bu eserinde Osmanlı'ya dair somut isimler verek meseleyi değerlendirmekten kaçınmasına hak vermekle birlikte bu tür pratik bilgiler hakkındaki tartışmalardan neredeyse tamamen uzak kalması siyaset düşüncesi açısından önemli bir eksikliktir. Benzer şekilde devlet ahlâkına girişte ele alınan adalet meselesinde genel bilgiler verilmekle yetinilmiş, devletin farklı kademelerinde adaletin nasıl tesis edileceği meselesi tartışılmamış, bu çerçevede somut tespitler yapılmamıştır. Siyaset ilminden bahsedilen bir eserde yönetimin temel unsuru olan adalet meselesine dair daha pratik uygulamalar ve tekliflerden bahsedilmesi gerektiğini, diğer ahlâk eserlerdeki bilgilerle sınırlı kalınarak bu konunun ele alınmamasının önemli bir eksiklik olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç olarak şunu ifade etmek isteriz ki bu eser; ahlâk alanında kendisine ulaşan kadim mirası dönemindeki ihtiyaçlara ve problemlere uygun olarak değerlendirmiş, bu birikimi dinî, edebî muhteva ve lugavî tahlillerle zenginleştirmiştir. İncelediği konularda seleflerinin tutarsızlıklarını ve boşluklarını yakalayabilmesi, bunları çözümlemeye, eksiklerini tamamlamaya çalışması ve bu amaçla başka kaynaklara başvurması, onun orijinal taraflarını oluşturmaktadır. Şerhin bütün bölümlerinde fazilet için gerekli olan itidal halinin elde edilmesi noktasında mistik tecrübeyi öne çıkaran müellif, eseri okuyan kişiye tasavvufi bir eser okuma zevkini hissettirmektedir. Müellifin ahlâk felsefesi alanına yaptığı en önemli katkının meseleleri daha mistik ve tecrübî bir düzleme taşıma gayreti olduğunu düşünmekteyiz. Bu yönüyle eserin yazılış amacının, ahlâk ve siyaset alanlarında o dönemde yaşanan sıkıntılara ancak irfânî bakış açısı esas alınarak çözüm bulunabileceğini göstermek olduğu kanaatindeyiz. Bu eser aynı zamanda o dönemde Osmanlı toplumunda farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına da güzel bir örnektir.

KAYNAKÇA

Adududdîn el- Îcî. **Risâletü'l-Ahlâk**, Raşid Efendi, nr. 696.

Ağırakça, Ahmet. "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiu'd-Düvel Dışında Kalan Ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Yazma Eserlerinin Tavsifleri", **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi**. İstanbul, 1987.

Ağırakça, Ahmet. "Müneccimbaşı Ahmed Dede", **DİA**, C. XXXII, İstanbul, 2006.

Anay, Harun. "Devvânî", **DİA**. C. 9. İstanbul, 1994.

Anay, Harun. Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, **Basılmamış Doktora Tezi.** İstanbul, 1994.

Arıcı, Müstakim. "Adududdîn el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", **Kutadgu Bilig**. C. 15, İstanbul, 2009.

Aristo. **Nikhomakos'a Etik**. Saffet Babür (terc.). Ankara, 1997.

Aristotales. **De Anima**/Ruh Üzerine, Zeki Özcan (terc.). İstanbul, 2001.

…………... **Politika**. Mete Tuncay (terc.). İstanbul, 1993.

Arkan, Atilla. **İbn Rüşd Psikoloji**. İstanbul, 2006.

Arslan Sözüdoğru, Hatice. **Müneccimbasi als Historiker: Arabische Historiographie bei einem Osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: Gami'ad-duwal** (Bir 17. yy. Tarihçisi olarak Müneccimbaşı ve Câmiü'd-Düvel). Berlin, 2009.

Atsız, Nihal. **Müneccimbaşı Şeyh Ahmet Efendi, Hayatı ve Eserleri**. İstanbul, 1939.

Aydınlı, Yaşar. **Fârâbî.** İstanbul, 2008.

Aydüz, Salim. Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar. **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.** İstanbul Ü.S.B.E. İstanbul, 1993.

Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa. **Hediyyetü'l-Arifin Esmai'l-Müellifin Ve Asarü'l-Musannifin**. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, (tsh.). Ankara, 1951.

Babinger, Franz. **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**. Coşkun Üçok (çev.). Ankara, 1982.

Bayraklı, Bayraktar. **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**. İstanbul, 1983.

Bedevi, Abdurrahman. **Mevsuatü'l-Felsefe**. Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi**. İstanbul, 1967.

Bursalı Mehmed Tahir. **Osmanlı Müellifleri**. İstanbul, 1342.

…………... **Ahlâk Kitaplarımız**. İstanbul, 1325.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul, 1999.

Çağrıcı, Mustafa. "Adalet", **DİA**. C. I, İstanbul, 1988.

…………... **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, 2000.

Devvânî. **Ahlâk-I Celâlî/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk.** Leknev, 1898.

Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**. İstanbul, 1993.

Ebû Bekir er-Râzî. **Resâilu'l- Felsefiye**. (Resâilu'l-felsefe içinde 15-96). Kahire, 1939.

…………... **Ruh sağlığı: Et-Tıbbu'r-Ruhani**. Hüseyin Kahraman (terc.). İstanbul, 2004.

Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, **es-Sıhah Tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye**, Ahmed Abdu'l-ğafûr Attâr (tahk.). Beyrut, 1979.

Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî. **et-Ta'rifât**. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Eflatun. **Timaios**. Erol Güney, Lütfi Ay (terc.). İstanbul, 2001.

…………... **Devlet**. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (terc.). İstanbul, 2002.

Emecen, Feridun. "Osmanlılar", **DİA**, C. XXXIII, İstanbul, 2007.

Erdem, Hüsamedin. “Ahlâk-ı Adudiyye”, **DİA**. C. II, İstanbul, 1989.

Esrar Dede. **Tezkire-i Şuarâ-i Mevleviyye**. İ.Ü. Ktp., ty. nr. 89.

Fahreddin er-Râzî. **En-Nefs Ve'r-Ruh Ve Şerhu Kuvâhuma**, Muhammed Sagir (tahk.). Tahran 1985.

…………… **Mebâhisu’l-Meşrîkiyye**, Muhammed el-Muktası Bağdadi (tahk.). Beyrut 1990.

Fahri, Macit. **İslâm Ahlâk Teorileri**. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (terc.). İstanbul, 2004.

Fârâbî. **İhsâu’l-Ulûm**. Osman Muhammed Emin (thk.). Mısır, 1949.

…………… **İhsâu’l-Ulûm**. Ahmet Ateş (terc.). Ankara, 1999.

…………… **Medînetü`l-Fâdıla**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara, 1990.

…………... **Medînetü’l-Fâzıla es-Siyaset’ ül-Medeniyye**. Fevzi Mitrî en-Neccar (thk.). Lübnan, 1993.

…………... **Tahsîlu’s-saâde.** Câfer Yâsin (tahk.). Lübnan, 1983.

…………... **Tahsîlu`s-Saâde**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara 1999.

…………… **Fusûsu’l-Medenî**. D. M. Dunlop (thk.). Cambridge, 1961.

Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlılar/İlim ve Kültür”, **DİA**. C. XXXIII, İstanbul 2007

……………**“Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Felsefe-Bilim Meselesi”,** Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar içinde, haz. Cüneyt Kaya. İstanbul, 2010.

Fazlurrahman. **Avicenna’s De Anima**. London, 1959.

…………... **İbn Sînâ** (M.M Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri** içinde). İstanbul, 2000.

Fîruzâbâdî. **Kâmûsu’l-Muhît**. Beyrut, 1994.

Galen. **Kitâbu’l-Ahlâk**. Paul Kraws (nşr.). Kâhire, 1937.

Gazzâlî. **İhyâ**. Ali Abdülhamid Baltacı (nşr.). Beyrut, 1994.

…………... **İhyâu Ulûmi'd-Din**. Ahmed Serdaroğlu (çev.). İstanbul, 1974.

…………... **Makâsıdü'l-Felâsife**. Cemaleddin Erdemci (çev.). Süleyman Dünya (thk.). İstanbul, 2001.

…………... **Mizanü'l-Amel**. Darü'l-Hikme. Dımaşk, 1986.

Gökbilgin, M. Tayyib. "Müneccimbaşı", **İ. A**. C. VIII, İstanbul, 1979.

Görgün, Tahsin. "Adudüddin Îcî", **DİA**, İstanbul, 2000.

Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi. **Keşfü'z-Zünun An Esami'l-Kütüb Ve'l-Fünun**. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. (tsh.). Ankara, 1941.

Hacı Paşa. **Müntehab-ı Şifa.** Zafer Önler (nşr.). Ankara, 1990.

Heffening. "Tedbir", **İ.A**. İstanbul, 1974.

Hançerlioğlu, Orhan. **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**. İstanbul, 1980.

İbn Haldun. **Mukaddime**. Ali Abdulvâhid Vâfî (thk.). Kahire t.y.

İbn Kesir. **Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm**. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (thk.). Riyad, 1997.

İbn Manzur. **Lisânü'l-Arab**. Lübnan, 1990.

İbn Miskeveyh. **Tehzîbu'l-Ahlâk**. İbnu'ul-Hatib (thk.). Kahire, 1398.

İbn Sina. **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**. Kahire, t.y.

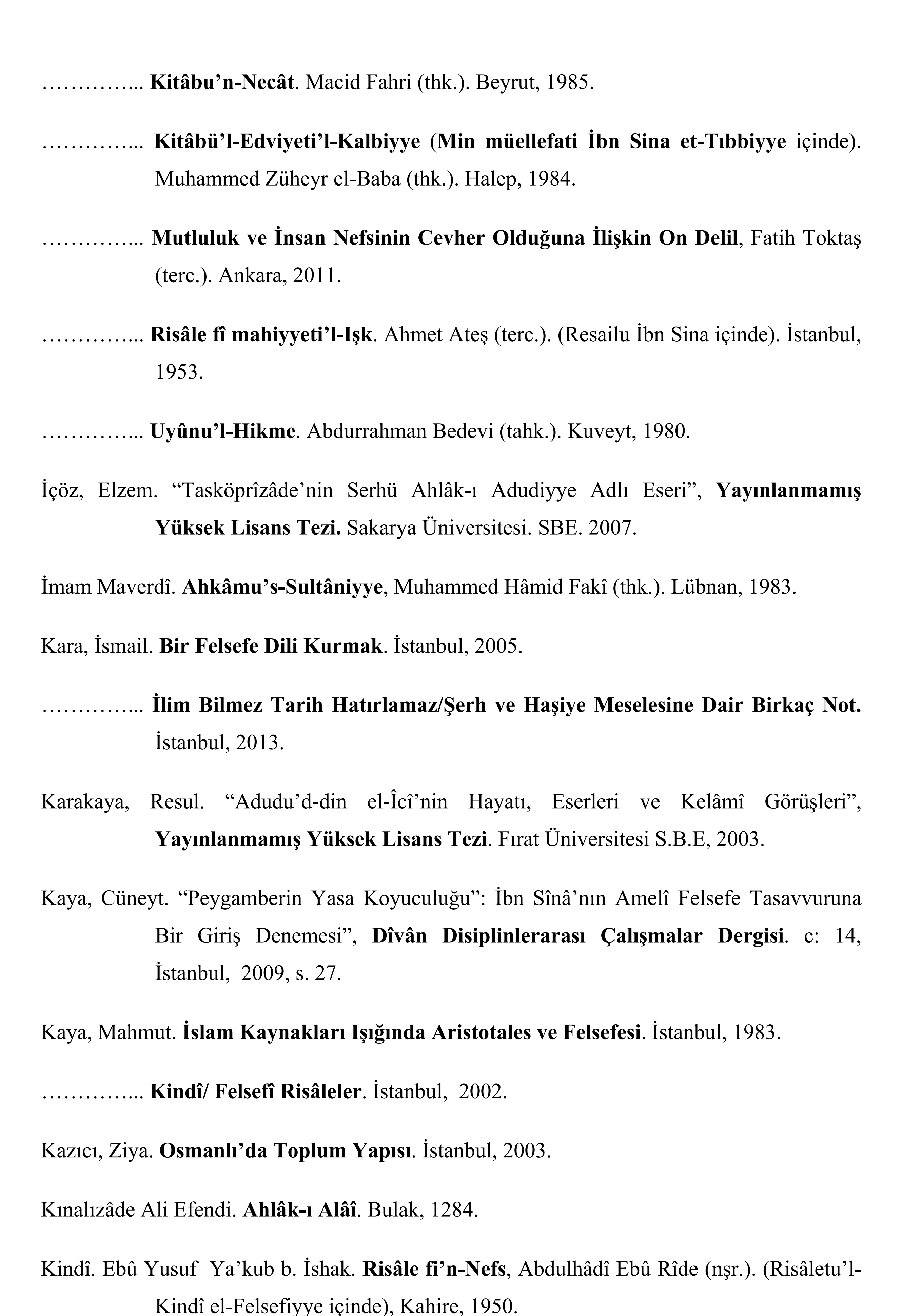
…………... **Aksamu'l- Ulûmu'l-Akliyye/Mecmuatu'r-Resâil**. Kahire, t.y.

…………... **el-İşârât ve't-Tenbîhât** (el-İlahiyyat ve't-Tasavvuf). Süleyman Dünya (thk.). Kahire, 1958.

…………... **el-İşârât ve't-Tenbihât**. Süleyman Dünya (nşr.). Kahire, 1958.

…………... **Eş-Şifa/et-Tabîiyyât/en-Nefs**. G. C. Anawatı (thk.). Kahire, 1975.

…………... **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**. G. C. Anawati (thk.). Tahran, 1343.



………….... **Kitâbu'n-Necât**. Macid Fahri (thk.). Beyrut, 1985.

………….... **Kitâbü'l-Edviyeti'l-Kalbiyye** (**Min müellefati İbn Sina et-Tıbbiyye** içinde). Muhammed Züheyr el-Baba (thk.). Halep, 1984.

………….... **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (terc.). Ankara, 2011.

………….... **Risâle fî mahiyyeti'l-Işk**. Ahmet Ateş (terc.). (Resailu İbn Sina içinde). İstanbul, 1953.

………….... **Uyûnu'l-Hikme**. Abdurrahman Bedevi (tahk.). Kuveyt, 1980.

İçöz, Elzem. "Tasköprîzâde'nin Serhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.** Sakarya Üniversitesi. SBE. 2007.

İmam Maverdî. **Ahkâmu's-Sultâniyye**, Muhammed Hâmid Fakî (thk.). Lübnan, 1983.

Kara, İsmail. **Bir Felsefe Dili Kurmak**. İstanbul, 2005.

………….... **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz/Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not.** İstanbul, 2013.

Karakaya, Resul. "Adudu'd-din el-Îcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Fırat Üniversitesi S.B.E, 2003.

Kaya, Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. c: 14, İstanbul, 2009, s. 27.

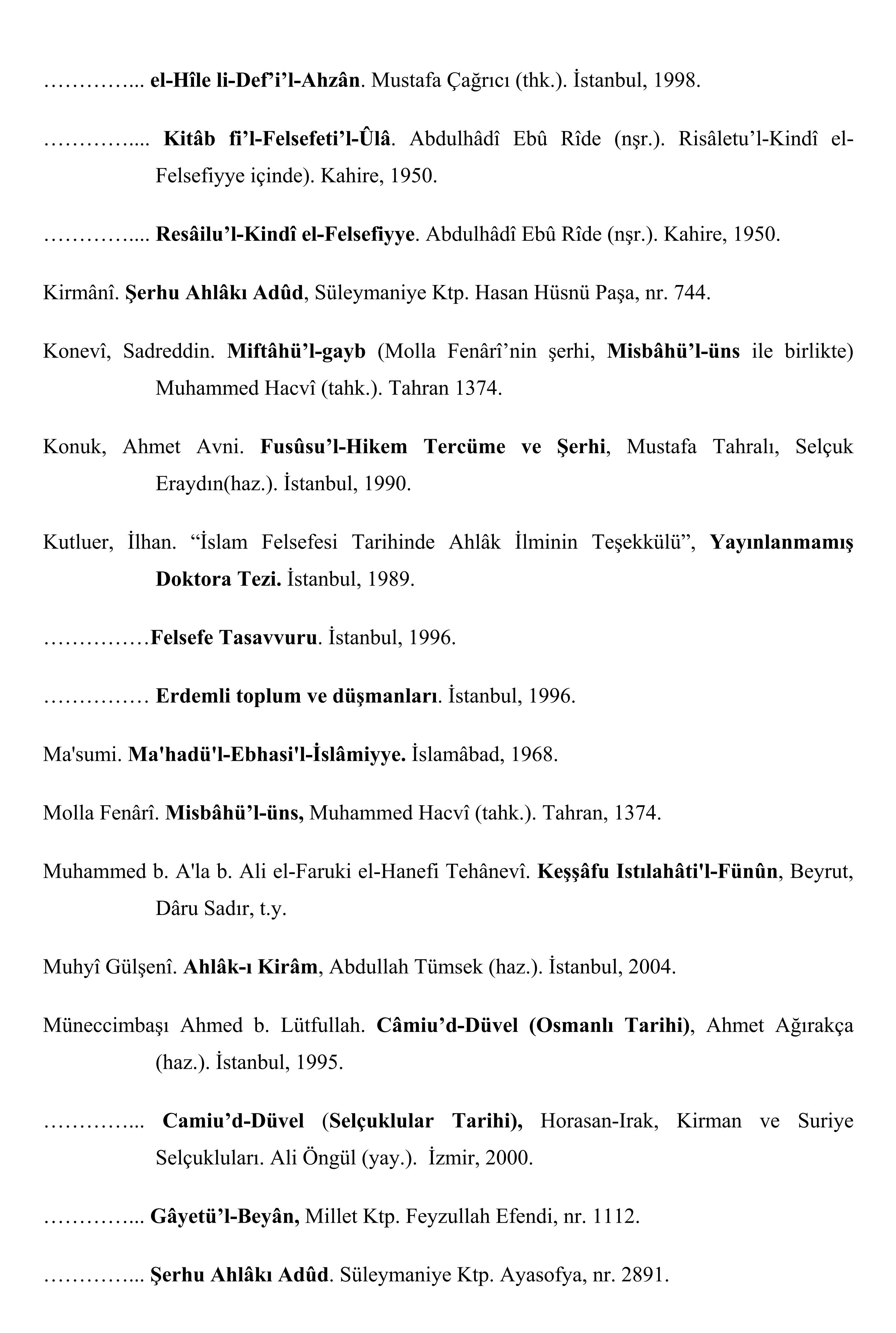
Kaya, Mahmut. **İslam Kaynakları Işığında Aristotales ve Felsefesi**. İstanbul, 1983.

………….... **Kindî/ Felsefî Risâleler**. İstanbul, 2002.

Kazıcı, Ziya. **Osmanlı'da Toplum Yapısı**. İstanbul, 2003.

Kınalızâde Ali Efendi. **Ahlâk-ı Alâî**. Bulak, 1284.

Kindî. Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak. **Risâle fi'n-Nefs**, Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.). (Risâletu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), Kahire, 1950.



…………... **el-Hîle li-Def'i'l-Ahzân**. Mustafa Çağrıcı (thk.). İstanbul, 1998.

………….... **Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ**. Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.). Risâletu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde). Kahire, 1950.

………….... **Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye**. Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.). Kahire, 1950.

Kirmânî. **Şerhu Ahlâkı Adûd**, Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, nr. 744.

Konevî, Sadreddin. **Miftâhü'l-gayb** (Molla Fenârî'nin şerhi, **Misbâhü'l-üns** ile birlikte) Muhammed Hacvî (tahk.). Tahran 1374.

Konuk, Ahmet Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın(haz.). İstanbul, 1990.

Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", **Yayınlanmamış Doktora Tezi.** İstanbul, 1989.

……………**Felsefe Tasavvuru**. İstanbul, 1996.

…………… **Erdemli toplum ve düşmanları**. İstanbul, 1996.

Ma'sumi. **Ma'hadü'l-Ebhasi'l-İslâmiyye.** İslamâbad, 1968.

Molla Fenârî. **Misbâhü'l-üns,** Muhammed Hacvî (tahk.). Tahran, 1374.

Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî. **Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y.

Muhyî Gülşenî. **Ahlâk-ı Kirâm**, Abdullah Tümsek (haz.). İstanbul, 2004.

Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. **Câmiu'd-Düvel (Osmanlı Tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.). İstanbul, 1995.

…………... **Camiu'd-Düvel** (**Selçuklular Tarihi),** Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları. Ali Öngül (yay.). İzmir, 2000.

…………... **Gâyetü'l-Beyân,** Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1112.

…………... **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2891.

…………... **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1868.

…………... **Vesiletü'l-Vusûl**. Bayezid Umumî Ktp. nr. 8024/2.

…………... **Ahlâk-ı Nâsıri**/The Nasırean Ethics G. N. Wickens (terc.). London, 1964.

…………... **Ahlâk-ı Nâsırî**, Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.). İstanbul, 2007.

Nuzhet, Saadeddin. **Türk Şairleri**. İstanbul, 1936.

Oktay, Ayşe Sıdıka. **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**. İstanbul, 1998.

Raşid Mehmed Efendi. **Tarih-i Raşid.** İstanbul, 1282.

Russell, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi**, Muammer Sencer (terc.). İstanbul, 1994.

Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazanî, **et-Telvih İla Keşfi Hakâiki't-Tenkîh**, Muhammed Adnan Derviş (tahk.). Beyrut, 1998.

Sadreddin Konevî. **Miftâhü'l-Gayb** (Molla Fenârî'nin şerhi, Misbâhü'l-üns ile birlikte) Muhammed Hacvî (tsh.).Tahran, 1374.

Sâkib Mustafa Dede. **Sefîne-i Nefise-i Mevleviyye**. Hacı Selim Ağa Ktb. nr. 1181.

Sâlim. **Tezkire**. İkdam Matbaası. İstanbul, 1315.

Sirâceddin, Mehmed. **Mecmu'a-i Şu'arâ ve Tezkire-İ Udebâ**. İstanbul, 1335.

Sühreverdî. **Hikmetü'l-İşrâk**. H. Corbin (neşr.). Tahran, 1952.

Şehrezûrî. **Şerhu Hikmeti'l-İşrak**. Hüseyin Ziyaî (neşr.), Tahran 1372.

Süreyya, Mehmed. **Sicil-i Osmânî**. İstanbul, 1308.

Şeyhî Mehmed Efendi. **Vekâyiu'l-Fuzalâ**. İ.Ü. Ktp., ty. nr. 3216.

Tahir, Mehmed. **Osmanlı Müellifleri**. İstanbul, 1342.

Tanrıkorur, Barihüda. "Mevleviyye", **DİA,** Ankara, 2004.

Taşköprîzâde. **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Beyazıd Ktp. Veliyyüddîn Efendi. nr. 786.

Togan, Zeki Velidi. **Tarihte Usul**. İstanbul, 1969.

Topalcık, Derya. "Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Sakarya Üniversitesi. SBE, 2007.

Tümsek, Abdullah. **Muhyî Gülşenî/Ahlâk-ı Kiram**. İstanbul, 2004.

Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî Sadrüşşerîa. **et-Tavzih Şerhu't-Tenkih**, Muhammed Adnan Derviş (tahk.). Beyrut, 1998/1419.

Unan, Fahri. **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Toplum.** Ankara, 2004.

Uzunçarşılı, İ. H. **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984.

………….. **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu. Ankara, 1988.

Ünal, İsmail Hakkı. "Kirmânî", **DİA**. c. XXVI. Ankara, 2002.

Ünlü, Nuri. "Câmiu'd-Düvel (II. Beyazıd ve Yavuz Sultan Selim Devri) Tenkildi Metin Neşri", **Basılmamış Doktora Tezi.** Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1990.

Zeylî. **Vekâyiu'l-Fuzalâ.** İ.Ü. Ktp., t.y., nr. 1535.

MÜNECCİMBAŞI ŞERHİ

شرح أخلاق عضديّة

درويش أحمد المولوي السلانيكي المنجم

[567]/بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين؛ والصلوة والسلام على سيدنا محمد، وآله وصحبه أجمعين. **أما بعد؛**

فأقول: إن الحكمة العملية المشهورة بين الناس بعلم الأخلاق أنما كانت مهجورة. لا يلتفت اليها طالبوا الحكمة ولا يشتغل بها أحد منهم مع شدة الإحتياج اليها ووجوب تقديمها على سائر أقسام الحكمة فى نفس الأمر على ما سيظهر قريبا. لأن العلوم الشرعية العملية قد قضت الوطر عنها على أبلغ وجهٍ وأكمله بحيث يصل العالم العامل على مقتضاها الى نتيجة الحكمة العملية والى غايتها بأقرب طريق وأسهل سبيل ولا يضره عدم معرفة إصطلاح الحكمة. ولما كانت مهجورة ـ كما ذكر ـ قلّت فيها التأليفات ومع قِلتها أكثرها مختصرات.

ومن جملتها مختصر ألفه أفضل المحققين مولانا القاضي عضد الملة و الدين عبد الرحمن **الإيجى** ـ برّد الله مضجعه ـ. وهو وجيز اللفظ كثير المعنى، صغير الحجم عظيم القدر. يجب أن يُعتنى بشأنه حقَ الإعتناء. ولذالك شرحه كثير من المحققين؛ مثل السيف الأبهري من تلامذة المص والأخوين الشهير. كل منهما بالفاضل الكازرونى وغيرهم من الفضلاء. فأردت مع قلة البضاعة وعدم الإستطاعة أن أجمع فوائد من تلك الشروح ومن غيرها من كتب الفن وأضم اليها زوائد مما سخ لى وفاض على ذهنى من منن ذى المِنَن ليصير ذلك المجموع بمنزلة شرح جامع لذلك المختصر ونسأل الله العون و التوفيق.

مقدمة؛ إعلم، أن النفس الناطقة جوهر مجرد ذاتا، مادي فعلا، محدثة على القول [568]/الأصح، خالية عن جميع الكمالات الممكنة لها وقت حدوثها. بل إنما حدثت وتعلقت بالأجسام ليحصّل بواسطة الأجسام والقوى الجسمانية إستعدادا قريبا لقبول كمالاتها الممكنة لها بحسب ذاتها الفائضة عليها من المبادي العالية بحسب إستعدادها [569]/القريب الحاصل لها من مزاولة الأنظارالصحيحة والأعمال الحميدة. فيصير عالما، عقليا، شبيها بالعقول المجرّدة فى كون جميع كمالاتها[570] بالفعل.

والمراد بكمالات النفس هنا هى الهيئات والكيفيات الجيّدة الراسخة فى النفس الفائضة عليها من المبادي العالية بعد إستعدادها لقبولها ورسوخها بتكرار مزاولة الأنظار الحقة الصحيحة و الأعمال الحسنة الحميدة. إذ لا يكفى فى فيضان هذه

---

[567] 1أ (ظ)، 1ب (ظ)، 1ع (ظ).

[568] 2 ع (و).

[569] 2 ب (و).

[570] إعلم؛ أن للكمال معنيين: أحدهما ما يكون به الشئ نوعا بالفعل و ثانيهما ما يخرج من القوة الى الفعل مما ينبغى خروجه. والمراد هنا هو المعنى الثاني: فى الهامش – أ،ب،ع-.

الكمالات إستعداد النفس لها بذاتها لأنه إستعداد ذاتي بعيد. فلا بد من وجود الشروط وإرتفاع الموانع حتى يحصل الإستعداد القريب ويتم المقصود. فظهر مما سبق آنفا أن الإستعداد لبعض الكمالات [571]/أنما يحصل بالنظر ولبعضها بالعمل، و لهذا أعطيت النفس آلتيْن جسمانيتيْن. تستعمل أحديهما فى حركاتها النظرية و يقال لها القوة المدركة، والعاقلة، والعالمة، والنظرية. وهى القوة المفكرة[572] لا غير، و محلها التجويف الأوسط من الدماغ.

ولها ثلاثة أحوال مع النفس. لأنها إما أن تستعملها بلا واسطة أو مع واسطة الوهم. وعلى الأول إما أن تستعملها فى إستكشاف الماهيات الكلية التى ليس لقدرتها مدخل فى إيجاد جزئيات تلك الماهيات فى الخارج، فيقال للمفكرة بهاذا الإعتبار عقلا نظريا وعاقلة على الاطلاق ويقال للعلوم التى تستعمل المفكرة فيها على هذا الوجه نظرية، وإما أن تستعملها فى إستكشاف الماهيات الكلية لقدرتنا مدخل فى إيجاد جزئياتها فى الخارج، فيقال للمفكرة بهاذا اللإعتبار عقلا عمليا. وعلى الثاني أى على تقدير أن تستعملها بواسطة الوهم، يقال للمفكرة متخيلةٌ و عقل وهميٌّ. وعلى القول الأصح ليس للمفكرة إدراك بل لها التفصيل والتركيب لا غير وهما من مقولة الفعل، فإسناد الإدراك اليها [573]/مجاز.

و تستعمل الألة الأخرى فى حركاتها العملية و يقال لها المحركة و العاملة و العملية. وهى قسمان: باعثة وفاعلة. والباعثة يقال لها نزوعية أيضا قسمان شهوية تبعث النفس على جلب الملائم النافع إعتقادا، وغضبية تبعث النفس على دفع المنافر الضار كذالك. ومحل الشهوية هو الكبد و محل الغضبية هو القلب. والفاعلة هى القدرة المنبثة المودعة فى أعصاب الأعضاء المتحركة و عضلاتها بها [574]يفعل النفس ما يفعله بالأعضاء والجوارح. وإسناد التحريك والفعل الى أقسام المحركة مجاز كما فى المدركة.

وكلما صدرت حركة من النفس نظرية كانت أو عملية، فاضت عليها بسبب تلك الحركة هيئة و كيفية من المبدأ الفياض. مناسبة لتلك الحركة أن قبيحة فقبيحة و إِن حسنة فحسنة. تسمى تلك الكيفية الفائضة حالا ما لم يرسخ فى النفس بسبب تكرار تلك الحركة وإذا رسخت فيها بتكرارها تسمى ملكة مطلقا وخُلُقاً أيضا. إن كانت قد إستعدت النفس لها بسبب تكرار الحركة العملية وهذه الكيفيات الراسخة، إن كانت حسّية جيدة تسمى كمالات وهى المقصودة من خلقها وتعلقها بالأجسام

---

[571] 2أ (و).

[572] وقد يطلق الذهن على القوة المفكرة على ما ذكره الإمام الغزالي فى بعض مؤلفاته و نص. إن الذهن هى المفكرة لا غير والله أعلم بحقيقة الحال: فى الهامش - أ-؛ أما الذهن فهو على ما حققه بعض الفضلاء من المتأخرين يطلق على ثلثة معان بالإشراك. احدها كيفية النفسانية قائمة بها يدرك النفس ما تدركها من الكليات بواسطتها. يعنى هى التى تعد الفس لقبول العلوم الفائضة عليها، وثانيها هى النفس بإعتبار إتصافها بتلك الكيفية و قيام تلك الكيفية بها، وثالثها مطلق ما يوجد فيه الأشياء بوجود ظلى غير اصيل لا يترتب عليه الاثر. فيشمل المبادى العالية أيضا أن خصت الأشياء بالحقائق الكلية ويعم القوى الدماغية أيضا أن غمم الأشياء الى الكلى و الجزئي. وعليك إستخراج النسب بين المعانى الثلث بالتأمل فيها وكذا إستخراج ما يرد على كل منها و ما يدفع و ما لا يدفع: فى الهامش – أ، ب، ع-.

[573] 2ع (ظ).

[574] 2ب (ظ).

المودية لها الى السعادة فى الدنيا والأخرة. وهذه الكيفيات الراسخة مطلقا جيدة كانت أو ردية يكون بمنزلة الطبائع للنفس بعد رسوخها فيها بحيث يصدر أفعالها الإختيارية منها بلا رويّة. كأنها أفعال طبيعيّة صدرت من تلك الكيفيات لا من النفس. لأنها لو كانت صادرة منها لكانت مع رويّة وشعور على ما هو شأنها فى أفعالها وللتنبيه على هذه النكتة. [575]/ترى القوم يسندون الأفعال الى تلك الملكاتِ والكيفياتِ مجازا ويقولون فى تعريف الخُلُق مثلا: "ملكة يصدر منها الأفعال النفسانية بسهولة بغير رويّة".

وقد ظهر من هذا التحقيق أن المطلب الأعلى والمقصد الأقصى للإنسان حصول الكمالات المذكورة حتى يفوز بالسعادة الأبدية ويظفر بالبهجة السرمدية. وحصولها لا يكون إلاّ بحصول الإستعداد القريب للنفس لقبول تلك الكمالات الفائضة عليها من المبدأ الفياض. [576]ولا يحصل ذلك الإستعداد إلاّ بالتشبّه بالآلةِ والملائكة أى العقول المجردة علما وعملا. والتشبّه لا يتصور إلا بعد المعرفة بالمشبه به ذاتا و صفة. فتوقف حصول المقصود على معرفة الله وملائكته أولا ولما لم يكن هذا فى وسع البشر خلّى ذاته. إقتضت العناية الأذلية والرحموت الزاتية الرحمانية ان يبعث رسولا، وينزل كتابا، ويضع شرعا ليحصل لهم مكنة المعرفة و قدرة التشبه بالعيان والبيان. [577]أما حصولهما بالعيان فبمعاينة الرسول ومشاهدته اما حقيقة أو حكما وبالتشبه به. إذ لا شك أنه متشبه بالحق حق التشبه. فيكون معيارا للتشبه بالآلة. وأما حصولهما بالبيان فبيان الرسول والكتاب فإنهم يعرفون الحق على ما عرّفه الرسول والكتابُ ولا يتجاوزونه ويشبهون به على ما يأمرهم الرسول والكتاب. وهذا غاية الرحمة من الله تعالى على عباده حتى مكنهم على امر ممتنع عقلا، بل سهله عليهم بمرتبة العيان بالعيان والبيان وهذا هو الحق الذى لا يجوز العدول عنه اذ ليس ما وراء الحق الا الضلال.

ثم إن الفلاسفة بعد أن إعترفوا بأن الكمال هو التشبه بالآله وبالعقول المجردة وإنه لايحصل إلا بالمعرفة. قالوا ان المعرفة كما يجوز ان يحصل بالتعريف الإلهي يجوز حصولها بالبراهين العقلية السالمة عن معارضة الوهم. ولذا إهتموا فى مراعة القوانين العاصمة للفكر والنظر عن الخطأ عند إستعلام المجهولات عن المعلومات تصوّرية كانت أو تصديقية. وسموا تلك القوانين علم المنطق. وأثنوا عليه غاية الثناءِ، و حثوا الطالبين على تعلمه و مراعات. وقالوا أن النفوس الناطقة الإنسانية وإن كانت متحدة فى الذات والإستعداد الذاتي البعيد لقبول الكمالات الممكنة لها بحسب ذاتها، لكنها مختلفة فى الإستعداد القريب الذى يحصل لها بحسب إدراكاتها واعمالها المختلفة بحسب قواها الجسمانية التابعة، لا مزجه

---

[575] 2أ (ظ).
[576] 3 ع (و).
[577] 3ب (و).

أبدانها. ولا شك أن الأمزجة الشخصية مختلفة لا مساغ لإتحاد المزاجين الشخصيّين من جميع الوجوه. وإن كانت أشخاص كل نوع متحدة [578]فى المزاج النوعي إلا أن الموجود من الأمزجة هو المزاج الشخصى لا غير وهو واجب الإختلاف. وكذا القوى [579]الجسمانية التابعة له واجبة الإختلاف. فيكون الأفعال الصادرة بواسطتها أيضا مختلفة وجوبا سواء كانت القوى طبيعية أو نفسانية.

فلما كانت الأفعال مختلفة ضرورة، كان الإستعداد القريبة الحاصلة للنفس بسببها أيضا مختلفة، فيكون الكمالات الفائضة أيضا مختلفة. فالمطلوب لكل نفس هو كمالها الممكن لها بالنظر الى أنها نفس هذا [580]الشخص لا بالنظر الى إنها نفس إنسان، أى كمالها الشخصي الذى هو ممكن لها بالنظر الى هويتها لإكمالها النوعي الذى هو ممكن لها بالنظر الى ماهيتها ونوعها. وإذا كان الأمر كذالك، فيجب على كل شخص أن يطلب كماله الممكن بالنظر الى شخصه وهويته، لا بالنظر الى حقيقته وماهيته، إذ كل ميسر لما خلق له. وطريق طلب الكمال على مذاق الحكيم وعلى مشرب الحكمة ان ينظر أولا فى أفعاله النفسانية وحركاته الإختيارية. هل هى واقعة على وجه لائق لطلب الكمال كمّا وكيفًا. وهل هى موافقة لأفعال الكاملين من أصحاب النفوس القدسية أو غير موافقة كلا أو بعضا.

وأيضا يتأمل فى صدور تلك الأفعال، هل هو سهل بغير روية أو مع تكلف وروية. فيستدل بذلك على إعتدال القوى النفسانية وكونها على أفضل أحوالها نظرا الى ذلك المزاج. فينبغى فى حفظ ذلك الإعتدال أو على خروجها عن الإعتدال كلا أو بعضا فيَسعَى فى ردّها الى الإعتدال.

كما أن الطبيب من حيث هو طبيب، ينظر أولا فى الأفعال الطبيعية ويستدل بها[581] على أحوال القوى الطبيعية، فيعرف بذلك صحة البدن وسقمه. ثم يستدل الطالب بسهولة صدور الأفعال النفسانية على حصول الملكات والكيفيات الراسخة فى النفس من جيّدها على جيّدها ومن رديّها على رديّها. وبعدم سهولة الصدور على أن الكيفيات الحاصلة منها فى النفس، ما بلغت الآن الى مرتبة الملكة والخلق ولم ترسخ فيها، بل فى مرتبة الحال.

وإذا علم ذلك دبر أمره على حسبه أعنى بحفظ صحة نفسه [582]/بحفظ العدالة. إن وجدها صحيحة متصفة بالكمالات ويعالجها علي قوانين الطب الرحاني إن وجدها سقيمة متصفة بالرذائل. وطريقة المسلوكة المعروفة فيما بين الحكماء لتحصيل هذا المطلب العظيم إنهم يقولون أول ما يجب على طالب الكمال تعديل القوة المدركة النظرية أى المفكرة، وتخليصها عن إستيلاء الواهمة عليها. وجعلها

---

[578] 3ع (ظ).
[579] 3أ (و).
[580] 3ب (ظ).
[581] أعنى؛ أو يستدل على خروج القوى:فى الهامش – أ –.
[582] 4ع (و).

مطيعة منقادة للنفس الناطقة حتى يصيب بالحق فى إدراكه وبالخير فى عمله. لأنها ما لم يعدل ويسلم عن غائلة الوهم وإستيلائه عليها لا يسلم عن الخبط [583]/والخطاء فى جميع الأحوال، إذ الوهم يشبه الباطل بالحق والشر بالخير. فيلقى الباطل عليه على أنه حق وكذا يسوق الشر اليه على أنه خير. [584]/ وللوهم حيل كثيرة فى إرادة الباطل حقا وتصوير الشر خيرا، ولذلك قيل له شيطان أنفسى. فيشكل الفرق غاية الإشكال فاهتموا فى ذلك ووضعوا قانونا يعصم مراعاته الذهن أى المفكرة عن الخطاء والغلط باتباع الوهم. وسموه علم المنطق على ما مرت الإشارة اليه واعتبروه بابا للحكمة. فمن يريد الدخول فيها، يجب عليه الدخول من بابها أى من المنطق يعنى يتقن المنطق أولا ثم يشرع الحكمة.

وأما الترتيب المرعي فيما بينهم فى تعليم أقسام الحكمة، فهم يعلمون الطالب أولا شيئا من الحكمة العملية على سبيل الخطابة والموعظة، لا على طريق البحث والدقة ويأمرونه بالعمل على مقتضاها حتى يتهذب أخلاقه ويحصل له استعداد تعلم الحكمة. ثم يعلمونه المنطق و يأمرونه بإتقان أصوله ومراعاتها. ثم يعلمونه بعد المنطق شيئا من الهندسة والحساب ليعتاد ذهنه باليقينات. ثم يعلمونه الطبيعيات لِإلفِ الطالب معها. لأن موضوعها هو الموجود المادي الذى يحتاج الى المادة فى الخارج والذهن. فأكثر الطبيعيات محسوسات فيسهل معرفتها على الطالب. ثم يعلمونه الرياضيات أى أحوال الموجودات التى يحتاج الى المادة فى الخارج فقط دون الذهن لكونها بمنزلة الواسطة بين الطبيعيات المادية الصرفة وبين اللالهيات المجردة الصرفة [585]/فيكون معرفتها أيضا كذلك فى السهولة والصعوبة. ثم يعلمونه الإلهيات وهى الموجودات المجردة التى لا يحتاج الى المادة لا فى الخارج ولا فى الذهن ويأمرونه بعمل الخير على وجه الإستمرار والإعتبار.

وهم إختلفوا فى أن العمل داخل فى الحكمة أو خارج عنها. فذهب بعضهم الى دخوله، وفسر الحكمة بأنها علم بالحق؛ أى "بحقائق الأشياء على ما هى عليه فى نفسها"، وعمل بالخير أى بما ينبغى عمله بقدر الطاقة البشرية لتكمل نفس الناطقة بهما. وذهب بعضهم الى خروج العمل منها ففسر الحكمة؛ بأنه "علم يبحث فيه عن أحوال الأعيان على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية لإستكمال النفس." ونتيجة الخلاف يظهر فى شخص علم جميع ما يسع الطاقة البشرية علمه على ما هو عليه فى نفسه [586]/ولم يعمل الخير. فلا يقال لهذا الشخص حكيم عند الاول، ويقال له حكيم عند الثاني، والحق هو الأول والمشهور هو الثاني. ثم قسموا الحكمة الى قسمين: نظرية وعملية. لأن الموجودات التى يبحث عن أحوالها لا يخلوا: إما

---

[583] 4ب (و).
[584] 3أ (ظ).
[585] 4ع (ظ).
[586] 4ب (ظ).

أن لا يكون لقدرتنا مدخل فى وجودها أى الينا علمها لا عملها، فالعلم الباحث عن أحوالها حكمة نظرية، واما أن يكون لقدرتنا مدخل فى وجودها أى الينا علمها وعملها والعلم الباحث عن احوالها حكمة عملية.

ثم قسموا النظرية الى ثلاثة أقسام ألهية ورياضية وطبيعية. كما مرت الإشارة الى وجهها وقسموا العملية أيضا الى ثلاثة أقسام خلقيّة ومنزليّة ومدنيّة، كما سيجئ الإشارة الى وجهها. وهم قد يستعملون النظرية والعملية بمعنى أخر غير ما ذكرنا. وذلك أنهم يذكرون النظري ويريدون به علما يفيد إعتقاد راى غير متعلق بكيفية العمل بل يكون ذلك الرأي مقصودا بذاته وإن كان قد يتوصل به الى رأي أخر ويذكرون العملى ويريدون به علما يفيد إعتقاد رأي متعلق بكيفية العمل. ولا يكون ذلك الرأي مقصودا [587]/بذاته، بل المقصود هو العمل أو الإدراك المقارن بالعمل ويقسم علم الطب وعلم الأخلاق الى قسمى النظري والعملي بهذا المعنى الثاني لا المعنى الأول الذى قد مر فى تقسيم الحكمة.

وسَهَى بعض [588]/شراح هذه الرسالة و حملها على المعنى الأول، وفرع عليه كون الرسالة مشتملة على قسمى الحكمة، وتبعه بعض الأفاضل فى هذا السهو. وأورد على المص أن الخلق كيف يكون من النظري مع أن وجوده بإختيارنا وقدرتنا هذا. فتلخص من كلام الحكماء أن تحصيل جميع الكمالات وتكميل النفوس يبتنى على تعديل القوة المدركة النظرية، أى المفكرة. وتخليصها من أسر الواهمة حتى يعرف الحق حقا فيتبع والباطل باطلا فيجتنب والخير خيرا فيعمل والشر شرا فيترك. ولا طريق إلى ذلك إى تعديل المفكرة وتخليصها من الوهم إلا بإتقان المنطق ومراعاة قوانينه فى التصور والتصديق فى باب الحدود والبراهين. ولا يهمل جانبه فى النظري الصرف والنظري العملي على ما سبق من ان استعمال النفس [589]/للمفكرة بلا واسطة على وجهين: إما فى النظريات الصرفة أو فى النظريات المتعلقة بالأعمال وكيفياتها. يعنى يجب مراعات المنطق فى العقل النظري والعقل العملي حتى ينتج السعادة علمه وعمله. هذا هو معتقد الحكماء المشائيين التابعين لرئيسهم أرسطو، [590]ويقرب منهم المتكلمون من أهل الشرع فى اثبات الفائدة للنظر الصحيح فى حصول المطالب العلمية المقصودة بذاتها.

وخالفهم الإشراقيون وقالوا أن النظر لا يجدى نفعا فى تكميل النفس بالمعارف المطلوبة من الإلهيات وبإدراكات حقائق الأشياء على ما هى عليه. لأن هذا المطلوب إنما يحصل للنفس. إذا إتصلت بعوالم الأنوار مندرجة حتى يصل الى

---

[587] 4أ (و).
[588] 5ع (و).
[589] 5ب (و).
[590] يقرب منهم المتكلمون من اهل الشرع واثبات الفائدة للنظر الصحيح فى حصول المطالب العلمية المقصودة بذاتها: فى الهامش – أ - .

حضرت نور الأنوار ويستفيض منه بلا واسطة. وهذا الإتصال والوصول إنما يتيسر لها إذا تجردت حق التجرد عن العلائق الجسمانية والعوائق الهيولانية الظلمانية. وهى الهيئات والكيفيات التى حصلت فيها ورسخت من الافعال والاعمال الجسمانية وتكرارها بحيث صارت تلك الكيفيات فيها برسوخها أخلاقا بمنزلة الطبائع لها. حتى سلبت الشعورَ والروية عنها في صدور الأفعال التى هى إسبات لحصول تلك الكيفيات منها كأنها أفعال طبيعية. وجعلت [591]/هذه الكيفيات النفس فى حكم الماديات والجسمانيات وأخرجتها عن حقيقة تجردها. وبذلك بعدت عن عالم المجردات وبأنهما كما فى هذه اللذات الجسمانية[592] الحسية الكاذبة المزخرفة. نسيت اللذات العقلية الروحانية الصادقة الحقيقية. فلا سبيل لها الى عالم النور الا بالانقطاع عن عالم الحس والزور. ومعنى [593]الإنقطاع أن يزيل عن نفسها تلك الكيفيات الجسمانية[594] الراسخة فيها. ويكون مجردة صافية كالمرآة المصقولة. فبمقدار تجردها وصفوتها يتصل الى عالم النور وينكشف عليها من العجائب الملكوتية و الغرائب الجبروتية ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

فأول ما يتصل به وينكشف عليه، عالم المثل المعلقةِ المسمى بعالم المثال، وعالم الخيال المطلق عند الصوفية وبلوح المحو والاثبات عند علماء الشرع. وهو عالم بمنزلة البرزخ[595]/بين عالم الأجسام وبين عالم المجردات. وهى الصور المرتسمة فى النفوس المنطبعة الفلكية التى هى فى الأفلاك بمنزلة القوة الخيالية فينا. ثم يتدرج من عالم المثل الى العالم النفوس المجردة العالية المسمى بعالم الملكوت وعالم الأرواح[596] عند الصوفية، وباللوح المحفوظ عند علماء الشرع. فينكشف عليها ح حقيقتها وحقائق سائر النفوس العالية. ثم يتدرج منه الى عالم المثل النورانية المسمى بالمثل الأفلاطونية وبعالم الجبروت عند الصوفية وبالعالم الأعلى عند علماء الشرع. ثم يتدرج الى حضرة نور النور ويأخذ الفيض منه بلا واسطة وهو المطلب الأعلى والمقصد الأسنى.

وهذا التدرج لكل نفس يقع بحسب الإستعدادين البعيد الذاتي والقريب الكسبي، حتى ينتهى الى كمالها الممكن لها وعند وصولها الى كل عالم يحصل فيها حَالات وكمالات. لا يمكن التعبير عنها بوجه من الوجوه الا بطريق الرمز والتشبيه البعيد من قبيل تشبيه لذة الجماع بلذة العسل والسكر لتفهيم العنين. ولما

---

[591] 5ع (و).
[592] الحسية: فى الهامش ـ أ ـ.
[593] 4أ (ظ)
[594] أي الحاصلة بسبب القوى الجسمانية: فى الهامش – أ،ب،ع ـ.
[595] 5ب (و).
[596] العقول المجردة: فى الهامش – ا ـ .

ظهر أن تكميل [597]/النفس لا يكون إلا بتجريدها عن الكيفيات الجسمانية ليرجع الى تجردها الحقيقي.

وجب على الطالب أولا أن يعرف التجريد وكيفيته وطريق حصوله. فالتجريد عبارة عن تعديل الأخلاق وجعلها على الوسط وحفظها عن الميل الى الأطراف. لأنها إذا كانت متوسطة معتدلة كانت فى حكم المعدوم ولم يبق لشئ منها إستيلاء وحكم على النفس ولا تأثير له فيها بأن يسلب شعورها ورويتها فى صدور الفعل المناسب له منها. بل يكون النفس ح مخلاة وذاتها فى صدور أفعالها عنها. فيكون كل ما يصدر عنها يصدر بشعور وروية وباختيارها الحقيقي، فيفعل كل ما ينفعها نفعا حقيقيا لا وهميا. وبيان أن الأخلاق إذا أعتدلت بوقوعها على الوسط صارت فى حكم العدم والمعدوم أن الأخلاق لما كانت عبارة عن كيفياتٍ نفسانية. فهى كالكيفيات الجسمانية فى كون بعضها مضادا لبعض ولا شئ من الأخلاق الأوله ضد مقابل منها ولا شك أن أحد الضدين إذا زاد ومال الى الإفراط غلب على الأخر وأجرى حكمه على محلهما وأما [598]إذا إعتدلا بتساويهما كما وكيفا فلا يغلب أحدهما على الأخر ولا يجرى حكم شئ منهما على محلهما. فتكونان فى حكم العدم بالنظر الى عدم [599]/تاثيرهما فى المحل. وهذا ظاهر فى الكيفيات الجسمانية المحسوسة مثل الحرارة والبرودة اجتمعتا فى محل وغلبت إحديهما على الأخرى ظهر حكم الغالب فى المحل لا محالة.

وأما إذا إعتدلتا بالتساوى فلم يظهر حكم شئ منهما فى المحل فح يكونان فى حكم المعدوم بإعتبار عدم تاثيرهما. وإذا علم ذلك فنقول أىّ خلق من الأخلاق خرج عن الوسط والإعتدال ومال الى أحد الطرفين أى الإفراط والتفريط جرى حكم ذلك الخلق بعينه على النفس، إن مال الى الإفراط وحكم ضده إن مال الى التفريط. لأنه إذا فرط أفرط ضده لا محالة فعلى كلا التقديرين جرى حكم خلق على النفس. فأخرجها عن لإختيارها الحقيقي. فإنتهى الكلام الى تعديل [600]/الأخلاق وهو عمل إختياري وكل عمل إختيارى مسبوق بالعلم. فالعلم الباحث عن كيفية تعديل الأخلاق هو العلم المسمى بالحكمة العملية وبعلم الاخلاق. هذا هو معتقد الحكماء الإشراقيين، ويقرب منهم فى هذا المعتقد ساداتنا الصوفية من أهل الشرع. والفرق بين الطائفتين أن الصوفية ـ قدس الله أرواحهم ـ يلتزمون أن يكون أعمالهم ورياضاتهم على قوانين الشرع لا يلتزمون ذلك فى الظاهر. بل يراعون فى رياضاتهم قوانين متقدميهم وهى أيضا ينتهى الى الوحى والشرع عند التحقيق. لان كثيرا من متقدميهم هم الأنبياء عليهم السلام مثل شيث المسمى عندهم آغاديمون

[597] 5ع (ظ).
[598] 5ب (ظ).
[599] 5أ (و)
[600] 6ع (و).

وإدريس المسمى هرمس وغيرهما. ولا يتوهم أن هؤلاء ينكرون فائدة النظر والقوة النظرية بالكلية. بل يقررن بأنها أشرف ما أعطى النفس الناطقة من القوى النفسانية الجسمانية إذ بها يفرق الحق والباطل والخير والشر. إذا سلمت عن إستيلاء الوهم عليها وبها يعرف الأعمال الخيرة و طريق مباشرتها وصلاحها وفسادها. فكيف ينكر نفعها ولزومها، لكنها ليس لها مدخل فى حصول [601]المطالب العالية العلمية المقصودة بذواتها من الإلهيات. لأن النفس تصل الى تلك المطالب بذاتها وتجردها عن جميع ما عداها حتى عن النظر.

والفكر أيضا بل عن [602]النظريات أى الصور الحاصلة بالنظر والفكر أيضا لا بواسطة الفكر والمفكرة كما زعم أصحاب البحث والنظر، والحق ما ذهب اليه ساداتنا الصوفية ـ قدسنا الله بأسرارهم ـ وكيف ينكر ذلك مع أن رؤساء أصحاب النظر قد إعترفوا بأنهم عاجزون عن إكتناه الماهيات يعنى إدراكها بكنهها بالحدود المشتملة على جميع الذاتيات بناء على تعسر تميز الأعراض عن الذاتيات. بل تعذره بل إعترفوا بعجزهم عن درك أقرب الأشياء اليهم وهو ذاتهم سواء كانت الذات عبارة عن النفس الناطقة. فقد أوعنها مع الهيكل المحسوس إذ لا علم لنا بالنفس سوى أنها جوهر مجرد. وهذا رسم يفيد إدراكا ضعيفا لا يعتد به لأن الجوهر [603]/ليس بجنس لما تحته، بل عرض عام على ما بين [604]/فى محله. ولئن سلم وهو أيضا ليس بمعلوم الا بالوجه العرضى وهو ماهيته. إذا وجدت فى الخارج وجدت بذاتها والكلام فيه كالكلام فى رسم النفس ومجرد معناه عدمي لا يكون فصلا للموجود هذا حال النفس فى كونها معلومة بالعرض لا بالذات. وأما البدن فلا نعرفه إلا بأنه جسم[605] مركب من أجسام مختلفة الطباع. ولا نعرف الجسم إلا بأنه جوهر مركب من جوهرين يحل احدهما فى الاخر يسمى المحل الهيولي والحال الصورة الجسمية. فالهيولي جوهر محل لجوهر أخر والصورة جوهر حال فى جوهر أخر.

وهذه التعريفات تعريفات رسمية لا تفيد الا المعرفة بالأعراض لا بالذوات. فلم يحصل لنا علم يعتد به بأقرب الأشياء الينا وهو ذاتنا. وإذا كان الامر كذلك فى أقرب الأشياء، فكيف يكون فى أبعدها الذى ليس بيننا وبينه نسبة بوجه من الوجوه أو نسبة خفية. كالواجب تعالى والعقول المجردة والأفلاك والكواكب وسائر الحقائق العلوية والسفلية. والعجب منهم أنهم مع إعترافهم هذا كيف يدعون إدراك

---

[601] و من هنا ما تسمع من أن بعض المتقدمين عرف العلم بالتجرد أو بحصول مجرد عند مجرد ورد عليه من لم يفهم مقصوده من المتأخرين: فى الهامش – أ ـ .

[602] 6ب (و).

[603] 7ع (و).

[604] 5أ (ظ).

[605] قد أورد الحكيم الالهى مولانا العلامة الشهير بالفناري فى شرح مصباح الغيب ثمانية شكوك غير مندفعة على تعريف الانسان بالحيوان الناطق، و تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد الثلث. حتى يقاس عليها ويعرف ان الحقائق لا نعرف بهذه المفهومات الاصطلاحية و المعانى الاعتبارية: فى الهامش – أ،ب،ع ـ .

الحقائق سيما فى الإلهيات بالفكر والنظر وحصول اليقين فى المطالب العالية من قياساتهم النظرية وبراهينهم الفكرية، على أنهم يوردون فى كل مقدمة شكوكا واشكالاتٍ غير منحلة. وإذا فتشنا وتتبعنا أكثر كتبهم وجدنا ادلتهم وبراهينهم فى هذه [606]المطالب منقوضة مجروحة غير تامة بحيث لا يشفى عليلا ولا تروى غليلا. فغاية ما يحصل بالنظر فى هذا المطلب من الفائدة هى الإعتراف بالعجز والقصور. والمعرفة بأن حصول هذا الأمر الجليل والشأنه الخطير، ليس فى وسع النظر بل له طريق اخر فيطلب ذلك الطريق أولا وإذا وجده سلكه على آداب السالكين قبله فيسعى فيه حتى يصل الى مطلوبه بتوفيق الله وهدايته.

وهذا التنبه أيضا فائدة عظيمة لا يصل اليها من أصحاب النظر إلا قليل. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن هذا القسم من الحكمة أى الحكمة العملية علم شريف مختاج اليه فى تكميل النفس بإتفاق جميع العقلاء [607]/من أصحاب النظر وأرباب الذوق، ولم ينكر أحد منهم فضله ولزومه. فيجب على طالب الكمال تحصيله ومراعاته فى جميع أعماله الإختيارية. وهو علم يبحث عن أحوال الموجودات التى وجودها بقدرتنا واختيارنا. أى عن أحوال أعمالنا الإختيارية من جهة حسنها ونفعها للنفس الناطقة فى المعاش والمعاد او قبحها وضرها عليها فيهما بحسب الطاقة البشرية لتعمل النفسَ الحسنة وينتفع بها ويجتنب عن القبيحة فيأمن ضرها. وقيل علم يبحث فيه عن أحوال مبادي تلك الاعمال أى الأخلاق من الحيثية المذكورة. وقيل علم باحث عن أحوال النفس الناطقة من حيث أنها يصلح لأن يكون مبدأ للافعال الحسنة والقبيحة بإختيارها. والأولى أن [608]/ يعرف بأنه علم يبحث فيه عن كيفية تعديل أخلاق النفس وحصول العدالة لها فى جميع حركاتها الإختيارية، وعن كيفية حفظ العدالة الموجودة وتحصيل المفقودة. فموضوعه إما الأعمال الاختيارية من الجهة المذكورة أو الأخلاق المقيدة بالحيثية المذكورة أو النفس من الجهة المذكورة أو عدالة النفس فى أعمالها الإختيارية. وغايته تعديل الأخلاق وتحسين الأعمال لينال السعادة بحصول الكمال وبعبارة أخرى تخلّى النفس عن الرذائل وتحلّيها بالفضائل.

أول من دوّن هذا الفن وودّعه فى الدفاتر والصحف الملك هو شيخ من الملوك الفشدادية، وهو بنى على. قول بعض المؤرخين ومن تلامذة الانبياء عليهم السلام على قول أكثرهم [609]وسمّا مؤلفُه جاودان خرد بمعنى العقل الأبدي. يعنى ما يلزم العقلاء مراعات الى الأبد ولا يقبل النسخ واللإبطال. وكان هذا المؤلَف عزيزا عند الملوك يحفظونه فى خزانتهم ويترجمونه بلغتهم ويراعون ما فيه فى

[606] 7ب (و).
[607] 7ع (ظ).
[608] 5أ (ظ)
[609] 7ب (ظ).

تدبيراتهم وسياساتهم حتى وصل الى ملوك الديالمة بعد ظهور الاسلام. فأمر عضد الدولة منهم أبا على المسكوية من حكماء عصره، فترجمه من الفارسية بالعربية. وهو كتاب كبير ليس فيه من نظريات الفن وكلياته شئ. بل كله فقرات يتضمن النصائح والخطب والمواعظ فى تعديل الاخلاق [610]/وتدبير المنزل وسياسة الملك.

ثم ألّف فيه الحكماء المتقدمون تأليفات كثيرة ضاعت كلها بحوادث الزمان. وليس فيه شئ يعتد به ألان سوى ما ألفه بعض المتأخرين بالفارسية مثل الأخلاق الناصري للمحقق طوسي، ولوامع الإشراق فى مكارم الأخلاق لمولانا جلال الدين الدواني، والأخلاق المحسني للكاشفي الشهير بحسين واعظ. وبالعربية مثل ميزان العمل للإمام الغزالي ـ قدس سره ـ، ومثل كتاب الطهارة للحكيم أبى على الشهير بمسكويه السابق الذكر انفا. وهو مؤلف جليل، جامع لأصول هذا الفن وفروعه. ومثل المختصر الذى ألفه جمال الدين أقسرايى بإسم السلطان بايزيد الأول من العثمانيين. ومثل هذا المختصر الذى نحن بصدد شرحه ومن الله التوفيق قد ألفه أفضل المحققين، أكمل المدققين، القاضي عضد الملة والدين عبد الرحمان الإيجى. وهذا المختصر وإن كان أصفر الكتب المذكورة حجما، لكنه أعظمها قدرا، وأكملها نفعا، وأجمعها معنى، وأتمها فائدة على ما سيظهر شأنه، ويتضح برهانه ـ برّد الله مضجع مؤلفه ـ ونفع ايّانا وسائر الطالبين بمؤلفه علما وعملا. ولما بلغت المقدمة الى الختام بعون الله الملك العلام حان وقت الشروع فى شرح المختصر مستعينا من خالق القوى والقدر، فأقول مستعينا منه تعالى.

قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم؛ "*كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه **ببسم الله الرحمن الرحيم**. فهو أقطع*" [611]وقال صلى الله عليه وسلم؛ "*كلّ أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع*" و قال صلى الله عليه و سلم؛ "*كلّ أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة علىّ فهو أقطع.*"[612]/أبتر ممحوق من كل بركة. ذكر هذه اللأحاديث شيخنا جلال الدين السيوطي رحمه الله فى الجامع الصغير. بهذا الترتيب كلها برواية أبى هريرة رضي الله عنه، ولا يخفى عليك أن هذه الأحاديث الشريفة صلوات الله على قائلها يتضمن الأمر والتنبيه لكل مسلم عاقل بالغ، على أن يبتدئ فى كل أمر ذى بال من أموره التى يريد تمامها، وفى كل فعل ذى شأن من أفعاله التى يقصد كمالها [613]وختامها بالبسملة والحمدلة والتصلية. لأن العبد لما لم يكن مستقلا فى فعله ولا مستبدا فى أمره بل ليس له مدخل فيه سوى الكسب على المذهب الحق المختار. وجب عليه أن يتوسل الى الفاعل الحقيقي فى طلب التوفيق. وجعله إياه كاسبا للخير، والة له بنوع من عبادة سهله الأداء مناسبة لفعله. وأسهل

---

[610] 8ع (و).
[611] 8ب (و).
[612] 6أ (ظ).
[613] 8ع (ظ).

العبادات البدنية أداء هو الذكر باللسان وأيضا هو أنسبها لأكثر الأفعال وقوعا أعنى فعل اللسان. وأيضا أن العبد إذا صدّر فعله بعبادة معبودة وقرنه بها بحسن النية صار فعله عبادة يؤجر عليها بحسن النية وببركة القرين.

كما يدل على ذلك رب عمل من أعمال الدنيا يكون من أعمال الأخرة بحسن النية. وأيضا أن العبد إذا صدر منه أمر ذو شأن صار مظنة إن يكون سببا لإعجاب بنفسه بأن يتوهم استقلا له فيه ويزعم إستبداده به. ولما أثبت جميع الكمالات لله تعالى وخصتها به فى ضمن الحمد له تعالى سلم من تلك الورطة العظيمة و خلص فعله لله تعالى. وأيضا أن العبد إذا صار كاسبا لفعل عظيم الشأن، وجعل الة له صار ذلك نعمة عظيمة من الله تعالى فى حقه، فيجب عليه الحمد فى مقابلته. وإنما قدمه عليها تفالا على تمامه وطلبا لزيادته على أن فى هذا الصنيع من العبد إذا كان فى الكلام تشبها باللآلة لأنه تعالى بداء كلامه القديم بالبسملة والحمد له وإمتثالا لأمره الضمني المستفاد من إنزال كلامه على هذا الصنيع والأسلوب. ولأمر نبيه صلى الله عليه و سلم الضمنى المستفاد [614]من الأحاديث المذكورة.

ولا شك أن حقيقة العبادة هى الدعاء والإستفاضة من المعبود الحق تعالى. [615]وهذا يتوقف على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض. بل بقدر المناسبة والإستعداد ينزل الفيض ولما لم يكن ببيننا وبين المفيض الحق نسبة بحيث نستنزل بها الفيض. لكونه فى غاية التقدس والتنزه، وكوننا فى نهاية التدنس والتعلق. إحتجبنا الى توسط النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بيننا وبينه تعالى والتوسل به فى جميع العبادات والإستغاضات وطرق التوسل به عليه الصلوة والسلام كثيرة أسهل تلك الطرق وأفضلها، هو الصلوة والسلام على روحه الشريف [616]/ـ صلى الله عليه والسلم ـ صلوة دائمة مستمرة. ثم لما ضعفت المناسبة بيننا وبين حضرة النبي أيضا بسبب القصور فى التشبه به بإتباع سننه الشريفة إحتجنا الى توسط الآل والأصحاب رضوان الله عليهمأ أجمعين بيننا وبينه[617]/عليه الصلاة والسلام والتوسل بهم فى طلب الشفاعة والتوسل من حضرته.

فوجب علينا أن نتبع الصلوة والسلام عليه الصلوة والسلام بالصلوة والسلام على آله وأصحابه ـ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ـ وبسبب ما ذكرناه التزم المصنّفون البسملة والحمدلة[618] والتصلية فى أوائل مصنفاتهم. فسلك المص

[614] أنزال كلامه على هذا الصنيع والأسلوب ولأمر نبيه صلى الله عليه و سلم الضمنى المستفاد: ناقصة فى ـ ب،ع ـ.

[615] 8ب (و).

[616] 9ع (و).

[617] 6أ (ظ).

[618] إعلم أن للحمد معنى لغويا ومعنى عرفيا. إما معناه اللغوى فهو الوصف بالجميل على جهة التبجيل، وإما العرفي فهو الفعل المبني عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما. وللشكر أيضا معنيان لغو] وعرفي. أما اللغوي فهو العرفي للحمد بعينه اى الفعل المبني الح، وأما العرفي فهو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه الى ما أعطاه لأجله ومعنى المدح هو المعنى اللغوى للحمد بعينه، وهو الوصف غير أن المدح يعم الاحتياري وغيره بخلاف الحمد. فإنه محصوص بالاختيارى: فى الهامش – أ - .

أيضا مسلكهم، وقال **الحمد لله** أى الموصوفية بكل كمال وفضيلة ثابتة للذات المعبود بالحق مختصّة به على أن يكون اللام للإستغراق، والحمد مصدرا مجهولا بمعنى المحمودية وهو الأظهر الأنسب للمقام. والمباحث المتعلقة بالحمد وباللام الداخلة عليه، وبلفظه الاجلالة مشهورة مستغنية عن التفصيل والتطويل. وقد إتفق العلماء على أن هذه الجملة ـ أعنى الحمد لله ـ إنشائية فى صورة الإخبارية. لأن الغرض إنشاء الثناء والوصف بالجميل بهذا اللفظ لا الإخبار بشيوته لله تعالى.

كما أن ذلك مطرد فى سائر العبادات الذكرية اللسانية الموردة فى صورة الأخبار[619]. وكأنها إنما وردت فى صور الاخبار أيها ما الى الدوام والاستمرار المستفاد من الصورة بإعتبار أصلها المعتبر المقصود فى باب العبادات وطلبا لزيادة حفظ الأدب فى بعضها. وهذا الكلام مبني على أن المعنى للحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم. أى الثناء وهو فعل اللسان، والمراد بالجميل هنا هو [620]/الإختياري. فيكون الحمد هو الوصف والثناء بالفضائل الإختيارية واقعا على طريقة العظيم، والتبجيل فيكون إنشاؤه عبادة يثاب عليه المنشى سواء كان فى مقابلة النعمة أولا لأن المحمود عليه، يجوز أن يكون من الفضائل أو من الفواضل. فإمتاز الحمد من المدح بإختصاصه بالإختياري بخلاف المدح. فإنه يعم الإختياري وغيره ومن الشكر بعمومه الى الفضائل والفواضل بخلاف الشكر. فإنه يختص بالفواضل لأنه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه [621]/منعما. فللحمد عموم من جهة المتعلق، وخصوص من جهة المورد والشكر بالعكس.

فليتأمل وهذا الذى ذكرناه الى هنا من معنى الحمد وما يتعلق به هو المتحقق عند أهل اللسان والبيان. وأما الذى عند أهل الذوق والعيان، فالحمد الحقيقي هو إظهار الصفات الكمالية، وهذا إنما يتحقق بالجنان لا باللسان. أعنى حقيقة الحمد عند هذه الطائفة أن يكون العبد الحامد مظهر الصفات الإلهية بأن يتصف بها، ومجلي للأخلاق الربانية بأن يتخلق بها على حسب وسعه وإستعداده. فيكون حامد الله تعالى حقيقة. ولهذا الحمد مراتب ومدارج الى أن ينتهى الى أكمل الحامدين من إفراد البشر وهو سيدنا ونبينا محمد سيد المرسلين، صلوات الله وتسليماته عليه وعليهم وعلى اله والهم وصحبه وصحبهم. وعلينا معهم وببركتهم فإنه عليه الصلاة والسلام أفضل المتصفين [622]/بالصفات الإلهية وأكمل المتخلقين بأخلاقه تعالى. كما يدل على ذلك قوله تعالى: "*إنك لعلى خلق عظيم* " وهو المظهر التام ليس فى الموجودات الممكنة من هو أتم منه مظهرية. فيكون أكمل الحامدين لله تعالى، ثم الأنبياء عليهم السلام بمراتبهم ثم الكمل من أمة الأكمل بمراتبهم، ثم هم

---

[619] . قال إبن جني فى الحصائص إنما يورد الإنشاء فى صورة الأخيار إشارة الى سرعة وقوع مضمونه. كأنه واقع يخبر عنه لا متوقع الوقوع ولا يخفى عليك. إن هذه النكتة يناسب الطلب فى غير هذا المقام ، فى الهامش – أ، ب، ع - .

[620] 9ب (و).

[621] 9ع (ظ).

[622] 7أ (ظ).

من أمم سائر الأنبياء على مراتبهم وهذا البلوغ الى الغاية والتنزل منها والتدرج اليها انما هو بالنسبة الى المظاهر وبالنظر الى استعدادات تلك المظاهر فى الظهور والأظهار. وإلا فلا غاية ولا نهاية لكمالات الظاهر بالنظر الى ذاته الغير المتناهية فإن عدم تناهي ذاته المقدسة يقتضى [623]عدم تناهي كمالاتها واليه. أشار أكمل الحامدين عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات حيث قال: "*لا أثنى عليك كما أثنيت على نفسك.*" فإن الحمد الكامل والثناء الأتم بالنظر الى ذاته تعالى والى كمالاته الغير المتناهية، ليس فى وسع البشر. فإذا لم يكن فى وسع البشر مع كونه أجمع المظاهر وأتمها، لم يكن فى وسع غيره بالطريق الأولى.

ومن هذا التحقيق ظهر وجه تخصيص الحمد به تعالى على مذاق أهل الذوق والعيان وعلي هذا يوجد فى ذكر الحمد هنا صنعة براعة الإستهلال **على نواله:** أى عطائه ومن جملته الإقتدار على هذا التأليف. فيكون حمده حمدا [624]/مجامعا للشكر بكونه فى مقابلة الفاضلة. **والصلاة،** وهى فى اللغة يستعمل فى ثلاثة معان بالإشتراك؛ فى الرحمة إذا أسندت الى الله تعالى، وفى الإستغفار إذا نسبت الى الملائكة، وفى الدعاء إذا إستعملت فى المؤمنين. ثم نقلها الشارع الى الأفعال المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم، والمراد بها هنا هو الرحمة. ولا يخفى عليك أن الرحمة المطلوبة فى حق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إما قبول شفاعته فى حق الأمة أو زيادة أنواع النعم وعلى كل تقدير يرجع نفع الدعاء الينا. إما على الأول فظاهر وإما على الثاني فلأنه قد أثبت فى محله ان كل نوع أعطى النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ من أنواع النعم والدرجات يشاركه فى افراد ذلك النوع جميع أمته بحسب مراتبهم وإستعداداتهم. فرجع نفع الدعاء الينا على هذا التقدير الأخير أيضا.

على نبيه، إنما إختاره على الرسول مع عمومه وخصوص الرسول إختيارا لما كثر وقوعه فى القران والحديث، أو إشارة الى تعينه بالرسالة بأى تعبير كان، أو لأن النبي وإن كان أعم من الرسول بالنظر الى معناهما المشهور. لكنه أخص منه بحسب الإستعمال لأنه لم يقع إستعماله بوجه من الوجوه فى غير الإنسان المبعوث من طرف الله لدعوة الخلق اليه لا بإعتبار كونه، فعيلا بمعنى الفاعل من النباء ولا بإعتبار كونه، فعيلا بمعنى المفعول من النبوة بخلاف الرسول. فإنه قد وقع إستعماله فى كل مرسول وبذلك أى بالإختصاص الإستعمالي[625] يحصل للفظ النبي شأن [626]/يختار به على [627]الرسول. **محمد؛** علم

---

[623] 9ب (ظ).
[624] 10ع (و).
[625] أى بإختصاص الإستعمالي: فى الهامش – أ - .
[626] 8 أ (و).
[627] 10ب (و).

شخصي لسيدنا وسيد الأولين والأخرين ختم المرسلين ـ صلى الله عليه وآله أجمعين ـ ولم يسم به أحد قبله وحق له عليه السلام أن لا يشاركه أحد فى الإسم أيضا كما لا يماثله أحد فى أفضلية[628] الذات وأكمليتها. والأصح أنه علم منقول لا مرتجل[629] لأن الإسم له معنى عام يوهو معنى إسم المفعول من باب التفعيل. فيكون معناه الأصلي كثير المحامد ويطلق على كل من كثرت محامده. ولا يلزم أن يكون هذا المعنى ملحوظا عند التسمية فى كون العلم من الاعلام المنقولة. بل وجوده يكفى على أنه لم لا يجوز أن يلاحظ ذلك تفاؤلا [630]/على وجود تلك المحامد فى المسمي. وإن لم توجد ويظهر بعد والبحث فى وضع الأعلام شخصها، جنسها، منقولها، ومرتجلها واسع فى كتب النحو.

واله: أصله أهل على الأصح. ثم أبدل الهاء همزة وقلبت الهمزة ألفا لإجتماع الهمزتين. وله معان كثيرة والفرق بينه وبين الأهل فى الإستعمال أنه مخصوص بذى الشرف دنيويا كان ذلك الشرف أو أخرويا دون الأهل. قال صاحب القاموس أهل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أزواجه وبناته وصهره على إنتهى ومن جملة معانيه معنى الإتباع مطلقا، وهو المناسب للمقام ليعم الأصحاب أيضا **وبعد** الواو للإستيناف النحوي لأن ما بعدها مفصول عما قبلها مفتتح به وكلمته بعد إسم من أسماء الجهات الست، فيكون ظرفا مكانيا، ويستعار غالبا للزمان إذا أريد التنبيه على ظهور البعدية الزمانية أى التأخر الزماني بمنزلة ظهور البعدية المكانية. وذلك أن البعدية والقبلية عبارة عن التأخر والتقدم ولكل واحد منهما خمسة أقسام على ما بين فى محله ومنها الزماني. وهو عبارة من أن يكون شئ متأخرا عن شئ أخر أو متقدما عليه بحسب الزمان أعنى أن يوجد فى زمان متأخر عن زمان وجد فيه الشئ الثانى أو متقدم عليه. فيكون التقدم والتأخر فى الحقيقة لا جزاء الزمان لا للشئ الواقع فيها. فيرجع الى التقدم والتأخر الواقعين بين أجزاء الزمان بالذات وفيما عداها بواسطتها. وهذا التقدم والتأخر يعتبران بأن المتصف بأحدهما من حيث متصف به يمتنع أن يجامع [631]/المتصف بالأخر وهما داخلان فى التقدم والتأخر الزمانين عند الحكيم.

وقسم سادس عند المتكلم وليا بطبيعيين ولا ذاتيين بمعنى علتين ومعلولين ولازمانيين ولا مكانيين على ما فصل فى محله.[632] وهذا التقدم والتأخر الزمانيان[633] إنما يعتعينان بالنسبة الى الأن الحاضر من الزمان أى الحال. وهو

---

[628] افضلية: فى الهامش – أ ـ

[629] مرتجل: فى الهامش – أ ـ.

[630] 10ع (و).

[631] 10ب (و).

[632] الواقعين بين أجزاء الزمان بالزات و فيما عداها بواسطتها. وهذا التقدم والتلأخر يعتبران بأن المتصف بأحدهما من حيث متصف به يمتنع أن يجامع المتصف بالاخر. وهما داخلان فى التقدم والتأخر الزمانين عند الحكيم وقسم سادس عند المتكلم وليا بطبيعيين و لا ذاتيين بمعنى علتين و معلولتين و لازتيين و لا مكانيين على ما فصل فى محله: فى الهامش – أ ـ .

[633] الزمانيان: فى الهامش – أ ـ .

ليس من الزمان[634] بل فصل مشترك بين أجزائه الماضية والمستقبلة. فإذا إعتبرنا التقدم والتأخر فى المستقبل، فالمتقدم هو القريب من الحال والمتأخر هو البعيد عنه. وإذا إعتبرناهما [635]/فى الماضى فبالعكس أى المتقدم هو البعيد عن الحال والمتأخر هو القريب منه. ومن خواص البعدية الزمانية إنها لا يجامع القبلية الزمانية ضرورة لانهما لاجزاء الزمان حقيقة كما مرد الزمان كم متصل غير قار الذات. أعنى يمتنع إجتماع أجزائه فى الوجود ما لم ينعدم أحد الأجزاء لا يوجد الأخر. فعلى هذا يكون ثبوت هذه القبلية والبعدية بالعقل لا بالحس بخلاف البعدية والقبلية المكانيين كما سيظهر قريبا. ومن أقسام التقدم والتأخر أى القبلية والبعدية المكاني وهو التفاوت الذى يعتبر فى الأشياء[636]/المتمكنة المتخيزة بحسب نسب أمكنتها الى محل معين من المكان. مثل نسب صفوف المسجد الى المحراب كل شئ يكون مكانه قريبا الى ذلك المحل. فهو متقدم على شئ يكون مكانه بعيدا عنه وهذه القبلية يجامع البعدية وجودا فى المكان فيكون ثابتا بالحس وكل ما يكون تحققه وثبوته بالحس. فهو أظهر عندنا مما يكون تحققه وثبوته بالعقل فإذا أردنا الإشارة على وجه أبلغ الى أظهرية الثابت بالعقل. إستعرنا له ما وضع للثابت بالحس على قاعدة أهل البيان فيحصل المقصود ولذلك أستعير بعد للتأخر الزماني.

إنما عدل المص عن المتعارف المشهور فى مقام فصل الخطاب وهو ذكر بعد مع إما طلبا للإيجاز والإختصار المناسب لهذا المختصر، مع أن إما وإن لم يذكر فهو متوهم[637] أو مقدر بدلالة المقام. والفاء إذا المقام مقام فصل الخطاب، وأداته هى اما بعد والفاء هنا لا يجوز أن يكون [638]/عاطفة ولا تعليلية ولا زائدة فتعين كونها جوابية داخلة على جواب إما المتوهمة أو المقدرة على أن لفظا. إذا أكثر إستعماله فى مقام وترك ذكره فى بعض المواضع لمجرد والإختصار. فهو واجب التوهم او التقدير سيما إذا ذكر بعض لوازمة فعلى هذا نتوهم الكلام أو نقدره. إما بعد على ما هو المشهور، فإما فى مثل هذا المقام لمجرد التاكيد وإن كان وضعها للتفصيل مع التأكيد جميعا وإما دلالتها على الشرط فبالنيابة لا بالاصالة على القول الأصح. فإنها [639]/نائبة مناب قولنا مهما يكن من شئ. فتضمنت معنى إسم الشرط وفعل الشرط فروعي جانب كل منهما فيها بإيلاء الإسم إياها دائما وباعمالها النصب فى الظروف وجانب الشرط، بإلتزام الفاء فى جوابها وفائدة ذكرها فى مثال هذا المقام تاكيد مضمون الجواب بتعليقة بوقوع شئ ضروري

---

[634] اى الحال و هو ليس من الزمان، صح، فى الهامش – أ - .

[635] 11ع (و).

[636] 8أ (و).

[637] والفرق بين التوهم والتقدير أن يلاحظه اما هنا ان كانت بسبب أن كلمة إما فى أمثال هذا المقام ترى مرسومة أو يسمع ملفوظة كثيرا. فإذا لم يرسم ولم يذكر بحكم الوهم بمجرد تلك الملاحظة المذكورة وبأنها متحققة اذلا معنى للحكم الوهمي إلا ما يقع بإستعانه من الحس بخلاف التقدير. فإنه بحكم العقل بناء على قرينة دالة على المقدر: فى الهامش – أ ،ب، ع - .

[638] 10ب (ظ).

[639] 11ع (ظ).

الوقوع. وهو وقوع شئ ما هاهنا وإما وجود التفصيل فيتوقف على التكلف بالتقدير والتأويل يرتكبه من لم يجوز مجيئها لمجرد التأكيد. بل أوجب كونه مع التفصيل وعلى تقدير توهم إما أو تقديرها يكون بعد منصوب المحل على أن يكون ظرفا لها وهى العامل فيه ولبعد. وإخواته ثلاثة أحوال البناء على الضم إذا كان ما أضيف اليه بعد وأخواته منويا غير مذكور والنصب على الظرفية وجوبا. إذا كان المضاف اليه مذكور أو الإعراب بالحركات الثلث فى الأحوال الثلث على مقتضى العوامل. إذا ترك المضاف اليه نسيا منسيا. وهنا مبني على الضم لكون المضاف اليه منويا اى بعد أداء الواجب من الحمد والصلوة.

فهذا: أى فأقول هذا ألح هذا إسم إشارة يعنى إسم موضوع للشخص الواحد المعين بالإشارة الحسية أى بإمتداد خارج عن المشير منتبه الى المشار اليه المحسوس الحاضر. سواء كان ذلك الإمتداد موجودا محسوسا أو معدوما /[640]موهوما أو بعضه موجود وبعضه موهوم. لا يقال أن هذا الإسم ليس له فائدة سوى تنبيه السامع حتى يتوجه الى الشئ الحاضر المحسوس الذى قصد تعيينه من بين سائر المحسوسات بالإمتداد المذكور آنفا. [641]إذ الشئ المذكور معلوم بالحس ومتعين متميز من سائر المحسوسات بالإمتداد المذكور. فلا فائدة لذكر اللفظ سوى التنبيه المذكور، لأنا نقول ليس الأمر كذلك. لأن السامع العالم بوضع هذا مثلا إذا سمعه ينتقل ذهنه منه الى شخص واحد حاضر فى الحس قصد تعيينه من بين المحسوسات بإمتداد حسي أو وهمي خارج من المعين منته الى ذلك الشخص. وهذا هو مفهوم هذا الذى قد وضع هذا للدلالة عليه بشرط أن يكون منطبقا على شخص موجود فى الخارج [642]/حاضر فى الحس معين بالإمتداد المذكور. وإلا فلا معنى لدلالة اللفظ على شئ ثابت متعين بالحس أو الدلالة عبارة عن كون الشئ، بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ أخر ولا علم وراء العلم الحاصل بالحس.

فلا يحتاج الشئ بعد أن يكون محسوسا الى أن يوضع له لفظ يعلم منه سوى الأعلام الشخصية التى يتذكر بها مسمياتها ويستحضر فى الخيال باستماعها عند غيبتها عن الحس. وأما عند حضورها فى الحس فلا فائدة فى الأعلام أيضا سوى انه تنزل منزلة الإشارات والإمتدات التى يستعان بها فى تعيين المحسوسات. ومن هذا التحقيق يظهر لك معنى الوضع العام للموضوع له الخاص المعتبر عند المتأخرين. لأن المفهوم الكلي المستفاد من لفظ هذا مثلا عند سماعه فى أول الوهلة لا يكون مفهمه الموضوع له ما لم ينطبق هذا المفهوم الكلي على جزئي من جزئياته فى الخارج. فجاء عموم الوضع من الأول وخصوص الموضوع له من الثانى، فليتأمل. وإذا أردنا التنبيه على غاية ظهور معنى معقول بحيث كاد أن

---

[640] 9 أ(و).
[641] 11ب (و).
[642] 12ع (و).

يكون محسوسا فى الظهور إستعرنا له إسم الاشارة الموضوع للمحسوس. فنقول هذا ونريد به ذلك المعقول كما فعل المص، فقال هذا مشير الى ما فى ذهنه من معانى هذا المختصر تنبيها على غاية وضوحها بحيث كاد أن يكون محسوسا فى الوضوح والظهور.

فإن قلت كيف يصح الإشارة الى جميع ما فى الذهن من معانى مسائل هذه الرسالة دفعة، حتى يصح حمل المختصر عليه مع أن الذهن بسيط، لا يقدر على إختضار الأمور [643]/الكثيرة. [644]/بل الأمرين دفعة بل يستحضرها شيئا فشيئا وح لا يصح الحمل قلت قد حقق فى محله أن العلم أى الصورة الحاصلة فى الذهن على قسمين: أحدهما إجمالي بسيط وثانيهما تفصيلي مركب ومثلوا الإجمالي بأنك إذا سئلتَ عن مسئلة معلومة لك مشتملة على علوم كثيرة حصل فيك دفعة علم إجمالي بسيط بتلك المسئلة مع ما يشتمل عليه من العلوم الكثيرة. ثم يصير ذلك العلم الإجمالي البسيط تفصيليا مركبا عند تقرير المسئلة تفصيلها. [645]/ومثل الفلاسفة علم الواجب تعالى بالجزئيات الحادثة الغير [646]/المتناهية بمثل هذا العلم البسيط الإجمالي لئلا يلزم التكثر والتغير فى ذاته تعالى، بناء على أن علمه عين ذاته عندهم. وإذا عرفت هذا فنقول أن المشار اليه بهذا ههنا هو العلم الإجمالي البسيط المتعلق بمضمون هذا المختصر المشتمل على مسائل كثيرة. فكان إستحضار الذهن للمشار اليه المذكور إستحضارا إجماليا بسيطا. فتصح الإشارة والحمل لا تفصيليا مركبا حتى يمتنع الاشارة والحمل كما زعمت هذا ولكن قد بقى فى المحل شئ سيجئ الاشارة اليه والى دفعة.

مختصر: أى كتاب قللت ألفاظه تقليلا غير محل بالمعنى إعلم أن الكتاب والرسالة وما فى معناهما قد يجئ إصطلاحا على سبعة معان. كما حققه السيد الشريف ـ قدس سره ـ فى حاشية التلخيص. أولها وأشهرها هو الألفاض الدالة على المعاني بإعتبار دلالتها عليها، وثانيها هو النقوش الدالة على المعانى بواسطة الألفاظ، وثالثها هو المعانى المستفادة من الافاظ ورابعها هو المعانى المستفادة من النقوش بواسطة الأفاظ، وخامسها هو مجموع النقوش والألفاظ والمعانى، وسادسها هو مجموع الألفاظ والمعاني مع قطع النظر عن النقوش، وسابعها بمجموع النقوش والمعانى مع قطع النظر عن الأفاظ إنتهى. وزاد بعضهم بزيادة شرط الترتيب فى الألفاظ والنقوش وبالتفريق بين كون كل واحد من الألفاظ والنقوش والمعانى شطرا من المعنى وبين كونه شرطا له، فبلغ عدد المعانى الى حيث بلغ ولا يخفى عليك إنا إذا جعلنا الكتاب المقدر هنا عبارة عن الأفاظ الدالة على

---

[643] 12ب (و).
[644] 12ب (و).
[645] 12ع (ظ).
[646] 9أ (ظ).

المعاني [647]/كما يقتضيه الإشتهار ووصف الإختصار. لا يصح حمله على هذا الذى أشير به الى الحاضر فى الذهن فإنه من قبيل المعانى. فلا يصح حمل الألفاظ عليه حمل مواطاة فإنه يلزم أن يكون التقدير هكذا هذا المعانى الفاظ مختصرة. وهذا ظاهر الفساد، فح لا بد من التوجيه إما بأن يقدر ذو فى الكلام أو بأن يجعل الكتاب عبارة عن مجرد المعاني. أى المعاني المجردة عن إعتبار كونها مستفادة عن الأفاظ، [648]ويجعل مختصر. ح إما صفة سببية له أى مختصر لفظها أو بمعنى مجمل مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم. فيكون التقدير على التوجيه الأول هذا المعنى ذو لفظ مختصر، وعلى الثانى هذا المعنى معنى مختصر لفظ، وعلى الثالث هذا المعنى معنى مجمل.

فليتأمل **فى علم الأخلاق**[649]: أى الحكمة العملية لأن هذا الإسم مشترك بين الجزء والكل. قد يطلق على القسم الأول من الحكمة العملية وهو جمع من مسائلها متعلق بكيفية تعديل الأخلاق لشخص واحد. وقد يطلق على الحكمة العملية كلها كما فعل المص وكان النكتة فى ذلك هي التنبيه على أن هذا القسم كأنه الكل لكمال الإعتداد به بكونه موقوفا عليه لسائر الأقسام، وبترتب معظم فائدة الكل عليه. قد إتفق [650]/العلماء على أن أسماء العلوم المدونة من قبيل أعلام الأجناس، لكنهم إختلفوا فى أن لفظ العلم داخل فى العلم. فالعلم مركب إضافي فى الأصل كعبد الله أو ليس بداخل فيه. فالعلم مفرد أصلا وحالا، والأصح المختار هو الثاني. فالاسم هنا هو الأخلاق والعلم خارج قد أضيف اليه إضافة العام الى الخاص إضافة بيانية، أى مسائل هى المسائل المسماة بالأخلاق. لأن العلم المستعمل فى العلوم المدونة أشهر معانيه هى المسائل. ثم التصديقات المندرجة فى المسائل، ثم الملكة الحاصلة من مزاولة المسائل اى كيفية راسخة فى النفس حاصلة لها من مزاولة المسائل يستحضر بها تلك المسائل متى شائت بلا تكلف تحصيل جديد.وقد زاد على هذه المعانى الثلثة بعض المحققين حيث أوصلها الى سبعة أو ثمانية. ولا طائل فى إيرادها.

فمعنى علم الأخلاق على الأول هو المسائل [651]المخصوصة المسماة بعلم الأخلاق. وعلى الثانى مسائل هى تلك المسائل المخصوصة المسماة بالأخلاق أو تصديقات تلك المسائل أو الملكة الحاصلة من مزاولة تلك المسائل. وحاصل المعنى من قوله هذا الى هنا هذا الحاضر فى الذهن معان مجملة أى تصديقات

---

[647] 12ب (ظ).

[648] 13ع (و).

[649] أو التنبيه على أن هذا العلم مطلقا إنما يبحث فيه عن أخلاق النفس الناطقة البشرية لكنه القسم الى اقسام ثلاثة بإعتبار الغاية المترتبة عليه. لأنها أى إن كانت صلاح المعاش والمعاد لشخص واحد فقد من حيث هو شخص انساني، فهو القسم الأول منه المسمى تهذيب الأخلاق. وإنه كانت صلاحها لجماعة لجمعها منزل واحد. فهو القسم الثانى المسمى تدبير المنزل، وان كانت الثالث المسمى بسياسة المدن. ولكن أن ترجع وجه التقسيم الى قيد الموضوع أيضا فليتأمل: فى الهامش – أ،ع،ب - .

[650] 10أ (و)

[651] 13ب (و).

يقينية مندرجة فى مسائل مسماة بعلم اللأخلاق أو فى مسائل هى مسائل مسماة بالاخلاق فلا يرد ما يتوهم من لزوم ظرفية الشئ لنفسه المستفادة من كلمة فى فافهم.

ورتبته: أى جعلت [652]/المختصر مشملا على **أربع مقالات** مرتبة أى منسوب بعضها الى بعض بالتقدم والتأخر لأن الترتيب فى اللغة، جعل الشئ فى مرتبته أى فى موضع أعلى وفى الإصطلاح أن يجعل لكل جزء من أجزاء الشئ نسبة الى جزء أخر بالتقدم والتأخر. بحيث يحصل للكل من تلك النسب هيئة يقال لها: الوضع. وهذا قسمان لأن الجعل المذكور أن كان لشعور وإختيار يقال لذلك الترتيب ترتيب جعلى ووضعى والا فطبعي. ولا يخفى عليك أن إشتمال المختصر على أربع مقالات من قبيل اشتمال الكل على الأجزاء إذ المختصر عبارة عن تلك المقالات. وأصل المقالة مفعلة من القول إما إسم مكان أو مصدر ميمي والتاء تآء النقل كتاء الحقيقة أى علامة لنقل الكلمة من معنى الى معنى أخر. لأن المقالة قد نقلت من معناها الأصلي وجعلت إسما لجماعة من المسائل كالكتاب والفصل والباب وغيرها مما يجعل عنوانا لاقسام العلم والكتاب. وإنما عبر عن أقسام المختصر بالمقالات ليناسب إسم الجزء إسم كله فى كونه موهما الى الوجازة والقلة. فليتامل والمشهور فى بيان وجه الضبط هنا أن المذكور فى المختصر لا يخلو إما أن يكون من المبادى أو من المقاصد. إن كان الأول فهو المقالة الأولى. والثاني لا يخلو إما ان يكون متعلقا بأخلاق شخص واحد أولا فالاول هو المقالة الثانية والثاني لا يخلو اما ان يكون أهل منزل واحد او ما فوقه فالاول هى المقالة الثالثة والثانى هى المقالة الرابعة. [653]/ولا يبعدان يقال فى تقسيم المقاصد انها لا يخلو إما أن يكون متعلقة بكيفية كسب [654]/العدالة للنفس فى أخلاقها وأعمالها بحيث لا يتجاوز حيزها عنها الى غيرها أو متعلقة بها، بحيث يتجاوز حيزها الى غيرها فالأول هو الثانيه والثانى لا يخلو إما أن يكون ذلك الغير أهل منزل أو مدنيه فما فوقها فالأول الثالثة والثانى الرابعة.

إعلم؛ أن لكل علم مباد ومقاصد والمبادى هو الأمور التى يتوقف عليها حصول المقاصد. وهى قسمان: تصورية وتصديقية. والتصورية عبارة عن التعريفات والتقسيمات [655]/لا شيئا يبحث عن اعراضها الذاتية فى ذلك العلم والتصديقية عبارة عن قضايا. ومقدمات تركب منها غالبا أدلة ذلك الفن وهى ثلثة أقسام لأنها أما بديهية بينه بنفسها فيقال لها: العلوم المتعارفة. وإما نظرية محتاجة الى البيان بالدليل أو بالتنبيه مسلمة فى ذلك الفن. فإن كان تسليمها على سبيل حسن

---

[652] 13ع (ظ).
[653] 10أ (ظ).
[654] 13ب (ظ).
[655] 14ع (و).

الظن يقال لها الأصول الموضوعة، وإن كان تسليمها على سبيل الجدل يقال لها المصادرات المشهورة. ثم إختلف العلماء فى أن العلم بسيط عبارة عن المقاصد فقط أو مركب منها ومن غيرها، وذهب الى الاول اكثر محققين. ومن ذهب الى الثانى قال أجزاء كل علم ثلثة المبادى والموضوعات والمسائل. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن كلام المص هنا وصنيعة يمكن أن يرجع الى كل واحد من المذهبين. لأنا أن جعلنا المقالة الأولى التى هى فى النظري من الفن جزئاً من الكتاب لا من الفن رجع الى المذهب الأول. ويكون ذكرها هنا على انها مباد للفن وبمنزلة المقدمة له. وان جعلناها جزئا من الفن على ما هو الظاهر المتبادر من صنيعة رجع الى المذهب الثاني. وعلى الأول نوجه إختياره هذا الصنيع المشعر بجزئيتها من الفن، بانه إنما إختاره مع أشعاره بخلاف المراد تنبيها على شدة توقف المقصود عليها. بحيث نزلت منزلة الجزء فى شدة التوقف فعوملت معاملته بإيرادها على صورة الجزء وبذكرها فى اسلوبه. ومبادى هذا الفن أكثرها مأخوذ من الشرع وبعضها القليل من الحكمة الطبيعية لأن مقوم [656]/الأخلاق ومعد لها. وهاديها الى الطريق المستقيم وسائقها الى صراط الذين أنعم الله عليهم ومجنّبها عن طريق المغضوب عليهم. وصراط الضالين هو الشرع القويم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه طوبى لمن تشبث بعروته الوثقى التى لا إنفصام لها وويل. ثم ويل لمن تخلف عنها اللهم ثبت قلوبنا على دينك وأقدامنا على صراطك المستقيم وشرعك القويم.

المقالة الأولى: أى القسم المعنون بهذا العنوان من ألفاظ إلا لكتاب [657]/ **فى النظري؛** أى فى بيان العلوم التى هى مقصودة بذواتها غير متعلقة بكيفية [658]/العمل. وإن كانت قد يتوسل بها الى علوم أخر والعملى المقابل لهذا النظري هو العلم المتعلق بكيفيته العمل الذى لا يقصد به ذاته منه. هو العمل الذى قد عرف به كيفية مباشرته كما مر تفصيله فى المقدمة. وقد إندفع باعناية والتفسير ما يتوهم من لزوم ظرفية الشئ النفس. فافهم قوله **منه** يمكن أن يربط لما قبله فيكون حالا من قوله النظري، ويرجع الضمير الى المختصر بإعتبار ما يتضمنه من العلوم أى حال كونه النظري بعضا مما يتضمنه المختصر من العلوم والمعاني. وإن يربط بما بعده أيضا ويرجع الضمير الى النظري فيكون الجار مع مجروره مرفوع المحل، على أنه خبر مقدم إما للمبتدأ الموخر المقدر مثل قولنا أو هذا القول أو للمذكور .

وهو قوله الخلق ألح على ما هو المعروف فى أمثال هذا المقام **الخُلُقُ** بضم المعجمة وبسكون العين. وبضمه أيضا هو السجية فى اللغة وإما فى الاصطلاح:

---

[656] 14ب (و).
[657] 14ع (ظ).
[658] 11أ (و).

"فهو ملكة يصدر منها الأفعال النفسانية بسهولة من غير روية." الملكة هى الكيفية الراسخة فى النفس ويسمى حالا قبل الرسوخ. وإنما يحصل فيها من مزاولة العمل الإختياري ثم ترسخ فيها من تكرار تلك المزاولة. إعلم أن الكيف عرض ليس من شأنه قبول القسمة والاقسمة ولا النسبة لذاته وهو أربعة أقسام لأنه إما مدرك بالحس الظاهر فهو كيف حسي وله أقسام خمسة بحسب الحواس الخمس أو غير مدرك به. وهذا إما مختص بالنفس الناطقة فهو كيف نفساني وله اقسام كثيرة كالأخلاق[659]/ كلها، وكالفرح والحزن واللذة والألم وغير ذلك. أو غير مختص بها وهذا اما مختص بالكميات فيقال له الكيف المختص بالكم، كالزاوية والاشكال العارضة للمقادير والزوجية والفردية للعدد وغير ذلك من كيفيات الكميات. أو غير مختص بها، فيقال له الكيف الإستعدادى مثل القوة والضعف وهو كيفية بها يستعد الشئ لبطؤ الإنفعال فيقال لها القوة او لسرعة اللأنفعال فيقال لها اللاقوة والضعف أيضا ويقسمون الحسية [660]/الى الإنفعلية واللإنفعال بإعتبار بطؤ زوالها وسرعته والنفسانية الى الراسخة. والى غير الراسخة فيسمون الراسخة ملكة وغير الراسخة حالا وقد أشرنا آنفا الى سبب حدوثها ورسوخها.

ولا يخفى عليك أن فى قوله يصدرمنها مجازا إما فى الإسناد أو فى الطرف، إما مرسلا أو استعارة. لان صدور الأفعال من النفس حقيقة لا من الملكة، بل هى من جملة الملابسات. فيكون الإستعداد اليه من قبيل الإسناد الى بعض الملابسات وهو المجاز العقلي أو نقول قد أريد بها النفس بعلاقة الحالية المحلية. فيكون مجازا مرسلا من قبيل ذكر الحال وإرادة المحل أو شبهت النفس بالملكة والكيفية فى كونها فى كونها غير شاعرة بما يصدر عنها. [661]فاستعير لها لفظ الملكة ويكون هذا التعبير على كل تقدير أبلغ فى بيان سهوله الصدور وكونه. "بغير روية" من قولنا ملكة يصدر بها من النفس الأفعال النفسانية بسهولة من غير روية كما هو ظاهر فى مرتبة العيان على من له ذوق البلاغة والبيان. فإن قيل أن المجاز مهجور فى التعاريف قلنا هذا مسلم عند عدم القرينة وإما عند وجودها فممنوع سيما إذا وجدت فائدة لا يوجد فى الحقيقة، فح لا شك فى رجحان المجاز على الحقيقة.

والمراد بالأفعال النفسانية هى الأفعال الإختيارية والفعل الإختياري هو الفعل الصادر عن فاعل مختار بشعور وإختيار على مناهج مختلفة بحسب الإرادة والإختيار، بخلاف الفعل الطبيعي فإنه واقع على منهج واحد دائما وليس بمبدأه شعور به. وله مباد أولها تصور ذلك الفعل وغاية المرتبة عليه من الجلب أو الدفع.

---

[659] 14ب (ظ).
[660] 15ع (و).
[661] 11أ (و).

وأما تصديق غائية الغاية [662]/وإعتقاد ترتبها على الفعل مطابقا للواقع وغير مطابق له. فليس بلازم للفعل الإختياري ولا بشرط لكونه إختياريا وهذا التصديق هو الروية. فجميع الافعال الاختيارية الصادرة عن الأخلاق ـ أى عن النفس بواسطة الأخلاق ـ خالية عن هذه [663]/الروية والتصديق كما يدل عليه جعل نفيها جزئا من تعريف الخلق، أعنى قولهم من غير روية. فإندفع بذلك ما يتوهم وروده على ظاهر التعريف من أن فيه تناقضا وتنافيا حيث اثبتوا الشعور فى ضمن التقييد الافعال بالنفسانية ونفوه صريحا بقولهم من غير روية. ويمكن التوجه أيضا بأن الروية المنفية هو الشعور الزائد المحتاج اليه فى الافعال النفسانية الاولية الحالية لا فى الخلقية.

والروية فعيلة[664] من مادة "روَوَ" لا من "رَوَى" ولا من رَءِىَ. فأصلها رويو لا رويى ولا رئى. فعلى القاعدة التصريفية المعروفة قلبت الواو الأخيرة ياء، ثم أدغمت الياء، فصار روى. ثم زيدت عليه التاء لما نقل الى الاسميته علامة للنقل كما فى الحقيقة فصار روية. ولها ثلاثة معان فى اللغة وأشهرها هو *التفكر* فى الامر ثم معنى *الحاجة* يقال ولنا قِبَلَكَ روية أى حاجة. ثم معنى *البقية* من الدين ونحوه كذا فى الصحاح. ثم خصص فى العرف بالتفكر فى أمر لا يكون عاقبته معلومة هى جيدة او روية ولا يخفى عليك أن التفكر يؤيد ما ذكرنا من كونها بمعنى تصديق غائية الغاية لا بمعنى الشعور والتصور فى الجملة. فافهم قوله ملكة جنس يَعُمُ جميع الكيفيات الراسخة سواء كانت مبادى إدراكات أو مبادي أفعال، وسواء كانت مبدئيتها للفعل بسهولة أو بصعوبة، وسواء كانت بسهولة مع روية أو بها من غير روية. فأخرج مبادى العلوم بالقيد الأول أى بقوله يصدر عنها ألح وأخرج ما يكون مبدئيته بصعوبة بقوله بسهولة. وأخرج [665]/ما يكون مبدئيته بسهولة مع روية بقوله من غير روية.

إعلم أن الخلق يظهر أمره وشأنه فى الأفعال العادية كلها سيما الصنائع فان أصحابها يفعلونها بسهولة تامة من غير روية بحيث كأنهم يفعلونها طبعا لا إختيارا. ويدل على ذلك ما يشاهد منهم أنهم يتكلم بعضهم بعضا حين إشتغالهم بصنائعهم. وأيضا [666]/قد شوهد بعض المغنين يشتغل بضرب الات عديدة فى وقت واحد مثل [667]/الطنبور بيديه والنقادة برجليه والموسيقار بفمه. وإما من يضرب بيديه ويغنى بفمه منهم فكثير جدا. وهذه الصنائع والأفعال العادية كلها كانت قبل الرسوخ. ويكون مباديها أخلاقا يصدر من مصادرها بصعوبة وتكلف عظيم كما

---

[662] 15ب (و).
[663] 15ع (ظ).
[664] فعيلة: فى الهامش – أ - .
[665] 12أ (و).
[666] 15ب(ظ).
[667] 16ع (و).

يرى ذلك فى متعلمي الصنائع. وهذا كله يدل على ان الخلق يخرج الفعل الإختيارى الى منزلة الطبيعي فى كونه بلا روية. وإنما بدأ المص القسم النظري من المختصر بتعريف الخلق [668] لانه موضوع الفن أو الجزء المعتد به منه بالنظر الى الفن. فيجب تعريفه حتى يبحث عن أحواله وأما النفس فهى معلوم الوجود مجهول الحقيقة عند أكثر الناس. فلا فائدة فى تعريفها بالرسوم المركبة من أعراض هى أخفى منها فى الوجود. ثم عقب تعريف الخلق بذكر بعض أحكامه الذى يدور عليه الحكمة العملية.

فقال **ويمكن تغييرها**: إختلف العقلاء فى أن الأخلاق هل تقبل التغيير أو لا تقبله. فذهب قوم - وهم كثيرون منهم - الى أن كل خلق يقبل التغيير، وذهبت جماعة الى أن شيئا منه لا يقبل التغيير. وذهب فرقة الى أن بعضه يقبل، وبعضه لا يقبل و لكل واحد منهم أدلة عقلية، ونقلية كما سيجئ. وقبل الخوض فيه لا بد من تحرير المبحث وتعيين محل النزاع حتى يفهم الكلام وينقح المراد. فنقول لا شك أن الخلاف فى دوام الخلق وعدم دوامه للنفس لا فى ضروريته لها لذاتها. إذ لو كان ضروريا لها لذاتها لزم إشتراك جميع الناس فى الاخلاق وهذا ضروري البطلان. فتعين أن الخلق عرض مفارق للنفس ممكن الزوال عنها لذاتها. وظهر من ذلك أن من قال بإمتناع زواله عنها اراد دوامه معها ما دامت متعلقة بالبدن. فتكون دعواه عرفية عامة لا ما دامت موجودة حتى تكون الدعوى دائمة مطلقة. لأنه قد أخرج كلامه الى أن أسباب الأخلاق أمور طبيعية مزاجية دائمة بدوام الطبيعة والمزاج. وهذا يدل على أن دعواه عرفية عامة لا دائمة مطلقة. وإن كان كذلك فلا تكون معارضته إلا بإثبات الحيثية المطلقة التى هى نقيض العرفية العامة بإعتبار [669]/الجهة. أعنى إثبات زوال الخلق ومفارقته [670]عن النفس[671]/فى بعض أوقات التعلق.

فكلام المص ويمكن تغييرها**:** لا يخلو عن تسامح لأن ظاهره يقتضى أن يكوّن دعوى المخالف ضرورية مطلقة. ولم يقل بها أحد اللهم إلا أن يقال أن دعوى المخالف مشروطة عامة، يعنى [672]/أنه يدعى وجوب الأخلاق للنفس المتعلقة بالبدن ما دامت متعلقة به. فيكون نقيضها بإعتبار الجهة الحيثية الممكنة فيعارض بإثباتها. أى باثبات أن النفس يمكن أن يفارقها الاخلاق فى بعض أوقات التعلق. إذ التغيير عبارة عن زوال بعض الأخلاق ومجئ الأخر مكانه أو عن

[668] قال ابو على المسكويه فى كتابه *الطهارة*: الخلق حال للنفس ولص الى أفعالها من غير فكر و لا روية. وهذه الحال ينقسم قسمين قسم منهما إما اما يكون طبيعيا من اصل المزاج كان الانسان الذى ؟ من أقل شئ كالذى يفرغ من صوت بطرق سمه او يرتاع من غير يسمعه. وكالذى يضحك اضحكا مفرطا من أدنى شئ يعجبه وكالذى يفتم يحزن من ايسر شئ يناله. ومنها ما يكون مستفادا بالعادة و اليه رب وربما كان مبدؤه بالروية و الفكر. ثم ؟ عليه أولا حتى يصير ملكة وخلقا: فى الهامش – أ - .

[669] 16ب (و).

[670] عن النفس: ناقصة ـ أـ.

[671] 16ع (ظ).

[672] 12أ (ظ)

إنتقال الخلق من صفته الى أخرى مثل إنتقاله من الشدة الى الضعف أو العكس. وكل واحد منهما يستلزم زوال هويته الخلق المتغير وشخصيته، وذلك إنما يكون بحركة النفس فى كيفياتها. فيلخص مما سبق ان محل النزاع هو إمكان تغير الخلق لا بالنظر الى ذاته. فإنه عرض ولا يشك أحد فى إمكان تغير العرض ولا بالنظر الى ذات محله أى النفس من حيث هى نفس بل بالنظر الى النفس من حيث تعلقها بالبدن.

ومما ينبغى ان يعلم أيضا أن الخلاف فى إمكان تغيير الأخلاق يرجع حقيقة الى الخلاف فى القوى النفسانية. فإن من ذهب الى أن كل خلق يمكن تغييره إنما ذهب اليه بناء على أن كل قوة من القوى النفسانية لكل شخص من الأشخاص من الانسانية، يصلح لأن يكون آلة للخير والشر. فإذا إستعمل شخص قوة من قواه النفسانية فى الشر مدة حتى حصلت بذلك فى تفسير رذيلة وخلق شئ. ثم تنبه بهداية الله تعالى فرجع من ذلك الشر. وإستعمل تلك القوة بعينها فى الخير أكثر مما إستعملها فى الشر تزول من نفسه فى تلك الرذيلة والخلق القبيح وتحصل مكانها فضيلة، أو كان قد إستعمل إحدى قواه النفسانية فى الخير قليلا فحصلت فى نفسه فضيلة ضعيفة. ثم زاد الإستعمال فى الخير على الأول فينتقل فضيلة الضعيفة من الضعف الى القوة أو بالعكس أى فى إنتقال الفضيلة من القوة الى الضعف بتكثير اللاستعمال[673] اولا وتقليلة[674]/ثانيا. وقس عليه تبدل[675]/الفضيلة بالرذيلة وإنتقال الرذيلة من الضعف الى القوة أو من القوة الى الضعف. ومن ذهب الى أن شيئا من الأخلاق لا يمكن تغييره، إنما ذهب اليه بناء على أن كل قوة من القوى النفسانية لكل شخص من الأشخاص الإنسانية إن كانت قد جبلت على أن يكون آلة للخير إمتنع أن يكون آلة للشر أبدا. وبالعكس يعنى ما جبلت للشر يمتنع كونها الة للخير.ولما إستحال التغير فى القوى عنده إستحال فى الملكات التى يترتب حصولها عليها.

ومن ذهب الى أن بعض الأخلاق يقبل التغير وبعضها لا يقبل. انما ذهب اليه بنآء على أن بعض القوى مجبولة للشر فقط وبعضها للخير فقط وبعضها لهما جميعا فيجب القوى يقع التغير وعدمه فى الملكات النفسانية. فتعين وتبين من ذلك ان محل الخلاف حقيقة هو القوى النفسانية وبتبعيتها الملكات والأخلاق. ومما يننبغى أن يعلم[676]/أيضا أن الخلاف فى إمكان تغيير الأخلاق بالإرادة والإختيار لا مطلقا. إذ لا شك ولا نزاع فى تغيرها بحسب تغير القوى طبعا. وقد ذكر أبو على مسكويه فى كتاب الطهارة هنا خلافا من جهة أخرى. وهو أن جماعة من الحكماء

---

673 بتكثير اللإستعمال: فى الهامش ـ أ ـ.
674 16ب (ظ).
675 17ع (و).
676 13أ (و).

ذهبت الى أن الأخلاق كلها للروح الحيواني الذى هو المتعلق الأول للنفس الناطقة، وليس للنفس الناطقة من الأخلاق حظ أصلا عندهم. وذهبت جماعة أخرى الى أنها للروح الحيواني إلا أن للنفس منها حظا ونصيبا وذهبت فرقة أخرى منهم الى ان بعضها للروح وبعضها للنفس. وذهبت أخرى الى أن كلها للنفس حقيقة إلا أن للروح حظا منها وهذا المذهب الأخير يوافق المشهور من جهة.

وكذا نقل المذكور فى ذلك الكتاب أيضا أن رواقيين[677] من الحكماء ذهبوا الى أن جميع أفراد البشر مجبولون على الخير المخص ولا يكون الشر فيهم الا بالكسب من الاشراء ومن المخالطة معهم. وذهب المتقدمون الى خلاف ذلك يعنى الى أن جميع الناس مجبول على الشر المخص لأنهم مخلوقون من كدر العالم السفلي ومن يكون خيرا منهم إنما يكتسب الخير من الاختيار. ثم جاء جالينوس [678]/وذهب الى أن بعض الناس مجبول على الخير المخص [679]/ويمتنع أن يكون شريرا. وبعضهم مجبول على الشر ويمتنع أن يكون خيرا. وبعضهم مجبول على الاستعداد والصلاحية للخير والشر ويجوز له كسب كل منهما. فإن خالط الأخيار إكتسب منهم الخير فيكون خيرا، وإن خالط الأشرار إكتسب منهم الشر فيكون شريرا نعوذ بالله. وردّ على المذهبين الأولين بأن كل واحد من هذين القولين يستلزم إما اليه وإما خلاف المفروض. لأن اكتساب الخير والشر إن كان يذهب الى غير النهاية لزم التسلسل وإن كان ينتهى الى شرير أو خير بالجبلة والطبع لزم خلاف المفروض وكل منهما باطل. إنتهى لما إنتهى الكلام فى تحرير المبحث وتعيين محل النزاع وسرد المذاهب بحسب الوسع حان وقت الشروع فى تفسير كلام المص وتقرير الأدلة وتفصيل ما لها وما عليها.

فأقول أن مختار المحققين من المذاهب هو ما ذكره المص فى إمكان تغير كل خلق لكل شخص من إفراد الإنسان ولهم على ذلك أدلة كثيرة بعضها عقلي وبعضها نقلي وبعضها ممزوج منهما. منها ما أشار اليه المص بقوله **للتجربة**: أى لدلالة التجربة وهى مشاهدة صدور أثر من مؤثر مرة بعد أخرى. وهى شروطة بأن يكون متعلقة بما فيه أثر وتأثير. والتجربة يفيد اليقين أن تمت أى أن بلغت المشاهدة من التكرار الى حد. حصل به إعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع يسكن به الذهن ويطمئن النفس، بحيث يتقاعد عن الحركة لطلب ورائه، وإلا فهى ناقصة لا يفيد إلا الظن. [680]/و تقريرالإستدلال بالتجربة على هذه الدعوى الكلية أعنى قولنا كل خلق ممكن التغيير هكذا. لأنا قد شاهدنا مرة بعد أخرى تغيير بعض الأخلاق بالفعل وكل ما وقع فى البعض ممكن فى الكل.

---

[677] رواحيين: فى الهامش – أ -
[678] 17ب (و).
[679] 17ع (ظ).
[680] 13أ (ظ).

فالتغيير ممكن فى جميع الأخلاق إمكانا ذاتيا إما الصغري فظاهرة وإما الكبرى. فلأن ذات ذلك الشئ لو كان آبيا عن ذلك الواقع لم يقع فى بعض الافراد فثبت الامكان الذاتي. فإنه عبارة عن عدم اباء الذات عن قبول ذلك الممكن. وقد ظهر لك مما سبق [681]/أن الكلام ليس فى إمكان التغيير بالنظر الى ذات الخلق [682]/ولا الى ذات محله أى النفس، بل فى إمكانه بالنظر الى تعلق النفس بالبدن. فيكون الكلام فى الإمكان الوقوعي الخارجي. فح لا يلزم من وقوع التغير فى بعض الأخلاق. إمكانه فى كل واحد منها لجواز أن يوجد مانع أو يفقد شرط. وإن غيرنا الصغرى وندعى المشاهدة المتكررة فى تغيير جميع الأخلاق لم يصدق ضرورة. إذ لا محال لمشاهدة تغيير كل خلق مرة بعد أخرى. أللهم إلا أن نقرر الدعوى موجبة جزئية فى مقابلة السالبة الكلية التى يدعيها الخصم. فيكون صورة الدعوى والدليل هكذا بعض الأخلاق يمكن تغييره. لأنا قد شاهدنا تغيير بعضها مرة بعد أخرى وكل ما شوهد تغييره كذلك. فهو ممكن التغيير فبعض الأخلاق ممكن التغيير و ح هم معارضة على من يدعى السلب الكلي.

ونقول لا شئ من الأخلاق ممكن التغيير وبعد ذلك لا يخلو عن ضعف فإنه يكون ح جدليا لا تحقيقيا. والدليل الحقيقي القائم على محل النزاع الحقيقي هو أنه متسبب عن أمور إختيارية قابلة للتغيير الإختياري. وكل ما هو متسبب عن أمور إختيارية كذالك. فهو إختياري قابل للتغيير الإختياري إما الكبرى فظاهرة وإما الصغرى فلأن الأسباب القريبة للممكنات هى الأفعال الإختيارية والأسباب البعيدة هى القوى النفسانية. وهى وإن كانت فى نفسها أمورا طبيعية لكنها إختيارية من جهة أليقها للنفس فى أفعالها الإختيارية يستعملها النفس كيف تشاء فى أفعالها. ولا مدخل لها فى الأفعال والملكات الأمن جهة كونها الات للنفس وهى إختيارية قابلة للتغيير من هذه الجهة. فإذن كانت الملكات والأخلاق مسببة عن أمور إختيارية قابلة للتغيير الإختيارى قريبا وبعيدا. فثبت إنها ممكنة التغيير بالإختيار وفيه بحث سيظهر فليتأمل.

وبقوله **لورود الشرع**: أى لورود الأمر والنهي بتغيير الأخلاق ولو لم يكن التغيير ممكنا لزم أن يكون الأمر والنهي عبثا. لأنه يكون من قبيل الأمر بالمحال ولقائل أن يقول قد ورد من الشارع ما يدل على إستحالة [683]/تغيير الخلق. [684]/مثل قوله عليه الصلاة والسلام "*أربع قد فرغ منه الخلق والخلق والرزق والأجل*". وقوله عليه السلام "*إذا سمعتم لجبل [685]/زال عن مكانه فصدقوه وإذا سمعتم برجل زال عن خلقه فلا تصدقوه فإنه يرجع الى ما جبل عليه*" وغير ذلك من الأحاديث.

[681] 18ع(و).
[682] 17ب (ظ).
[683] 18ع (ظ).
[684] 18ب (و).
[685] 14أ (و).

ويمكن أن يجاب عنه بأن ما يدل على الإمكان مشهور وهذا الذى يدل على الإمتناع غريب والغريب لا يعارض المشهور. وسيجئ الجواب والتوفيق بوجه أخر ومن الله التوفيق.

وبقوله **ولإتفاق العقلاء** على بعض ما يستلزم القول بإمكان التغيير وإن لم يقل بالإمكان اللازم بعضهم ظاهرا، مثل إتفاقهم على تأثير التربية وإفادة التدبير والسياسة، وهذا يستلزم إمكان التغيير والقول به. فح لا يرد على المص أن الوفاق لا يتصور عند وجود الخلاف ولا يحتاج الى التوجيه الذى ذكره بعض الشراح من الاستغراق المستفاد من لأم العقلاء، ليس بحقيقى بل إضافي. والمراد بالعقلاء هم الذين يعتد بأقوالهم. وتقرير الإستدلال بذلك هكذا التغيير ممكن لأنه مما إتفق عليه العقلاء، وكل ما إتفق عليه العقلاء فهو واقع فإمكان التغيير واقع هذا دليل إقناعي.

إعلم أن المص إنما إقتصر على إيراد المذهب الأول أعنى مذهب المجوزين ولم يتعرض للمذهبين الأخرين. لأنه هو المختار عند أكثر المحققين من الحكماء المتشرعين. ولأن فائدة هذا الفن إنما يظهر على هذا المذهب كليا لكننا نتعرض بهما ونذكر دليل كل واحد منهما ليتبين الحق كل تبين، ويظهر غاية ظهور. فنقول أن المذهب المقابل للمذهب المختار ومذهب من يدعى إمتناع تغيير الخلق بالإختيار. فنقول لا شئ من الخلق يقابل للتغيير الإختياري ضرورة ودليله المشهور هذا لأن كل خلق طبيعي. ولا شئ من الطبيعى يقابل للتغيير الإختياري اما الكبرى فمسلمة واما الصغرى ففيها بحث. لأنهم أن أرادوا يكون الخلق طبيعيا كونه مقتضى طبيعة النفس وذاتها، فذلك باطل قد سبق بيان [686]/بطلانه. وإن أرادوا به كونه مسببا عن أمر طبيعي فهو أيضا باطل لأن سببه القريب هو الفعل الإختياري وهو ليس بطبيعي بالإتفاق [687]/وسببه البعيد هو القوة النفسانية. وهى وإن كانت طبيعية فى ذاتها وتحققها لكنها إختيارية فى كونها آلة للنفس فى أفعالها يستعملها فيها كيف تشاء ولا مدخلية لها فى الأفعال والملكات الأمن جهة آليتها. وهى إختيارية قابلة للتغيير ولا مدخل لها فى الأفعال والملكات من جهة ذاتها الطبيعية. فلا معنى لكون الخلق طبيعيا بل إختياري قابل للتغيير الإختياري بإعتبار ذاته وبإعتبار محله وبإعتبار سببه القريب والبعيد.

أللهم إلا أن يختاروا الشق الأخير أعنى كون الخلق طبيعيا بإعتبار سببه البعيد اى القوة النفسانية، ويقولوا نختار ذلك. ولانم كونها أى [688]/ كون القوة إختيارية من جهة آلتها للنفس وإن النفس يستعملها كيف تشاء. إذ النفس تستعملها من أفعالها على ما تجدها عليه من الحالات الطبيعية وتوابعها كالشدة والضعف والردائة والجودة وغيرها من الصفات الطبيعية للقوة. ولا تقدر على تغييرها عن

---

[686] 19ع (و).
[687] 18ب (ظ).
[688] 14أ (ظ)

تلك الحالات الى غيرها على حسب ما تشاء، فيصدر الأفعال منها بحيث تلك القوى الواقعة على الحالات الطبيعية الغير الإختيارية. فتحصل من تلك الأفعال فى النفس ملكات بحسب تلك الحالات. فتكون تلك الملكات والأفعال إختيارية من وجه وطبيعية من وجه. وكذلك القوى اما الملكات فباعتباراتها حاصلة من الأفعال الإختيارية إحتيارية. وبإعتبار أن النفس لا تقدر على أن تغيرها عن كونها على حسب الحالات الطبيعية التى وجدت فى أسبابها البادية البعيدة.

أعنى القوى النفسانية طبيعية وأما الأفعال فبإعتباراتها صادرة عن فاعل مختار بشعور وإختيار على مناهج مختلفة إختيارية. وبإعتباراتها واقعة على حسب الحالات الطبيعية التى فى القوى النفسانية بحيث لا يقدر النفس على أن تغيرها عن [689]/كونها على حسب تلك الحالات طبيعية. وأما القوى فبإعتباراتها الات للفاعل [690]/المختار فى الأفعالها للإختيارية إختيارية. وبإعتباراتها قد وجدت على حالات باقتضاء الطبيعة. بحيث لا تقدر النفس على أن يغيرها ويخرجها من تلك الحالات الى حالات أخرى تريدها النفس وقت إستعمالها طبيعية. وإذا تعين ذلك فنقول مرادنا من قولنا كل خلق طبيعي اى فى حكم الطبيعي فى عدم قدرة النفس على تغييره وإخراجه بالإختيار عن مقتضى الطبيعة هذا، وبعد فيه بحث وتحقيق. سيجئ الإشارة اليهما بعد المذهب الثالث وإتمام دليله.

والمذهب الثالث هو مذهب التبعيض أعنى مذهب من أدعى الموجبة الجزئية ولزمه ادعاه السالبة الجزئية أيضا. وقال بعض الخلق يمكن تغييره بالإختيار وبعضه لا يمكن تغييره. لأنه إن كان مسببا عن فعل إختياري مسبب عن قوة نفسانية واقعة على حالة غير طبيعية فيمكن تغييره بالإختيار. وإن كان مسببا عن فعل إختياري مسبب عن قوة واقعة على حالة طبيعية، فلا يمكن تغييره. وحاصل كلام هذا القائل أن بعض الأخلاق طبيعي تابع للمزاج فلا يقبل التغيير والعلاج، وبعضها كسبى إختيارى يقبل التغيير والعلاج. وهذا نسبة مذهب جالينوس من وجه وإما البحث والتحقيق الذين وعدنا بهما، فهذا محل إنجاز الوعد. أما البحث فنقول إن أردتم بقولكم أن النفس لا تقدر على تغيير القوى و[691]/إخراجها عن الحالات التى وجدت عليها طبيعية كانت أو عارضة الى حالات تريدها. انها لا تقدر على ذلك لا إصالة ولا بتبعية المزاج. فلانم ذلك لأن النفس لو لم تقدر على تغيير القوى بتبعية تغييرها المزاج لزم إما عدم قدرتها على تغيير المزاج أو عدم تبعية القوى للمزاج. وكل واحد منهما باطل إما بطلان الأول فلأنه يستلزم بطلان صنعة الطب. بل يستلزم ما يصادم المشاهد ويضاده وإما الثانى فلانه مرجع

---

[689] 19ع (ظ).
[690] 19ب (و).
[691] 15أ (و).

مذهبكم هذا ومبناه. وإن أردتم أنها لا تقدر على تغييرها إصالة أى بدون تغيير المزاج فمسلّم لكن الكلام فى مطلق التغيير لا فى [692]/تغييرها [693]/بالاصالة.

وأما التحقيق فنقول أن لكل شخص مزاجا خاصا به ولذلك المزاج عرض مضبوط يجدى الإفراط والتفريط إذا خرج ذلك المزاج عن أحد ذينك الحدين فسد المزاج وهلك ذلك الشخص. وبين الحدين حدود كثيرة يكاد أن لا يحصى ويمكن أن يتحرك المزاج فى تلك الحدود وللعرض المذكور وسط. إذا وجد المزاج فى ذلك الوسط كان الشخص صاحب المزاج على أفضل حالاته. فذلك المزاج الواقع فى الوسط أعدل الأمزجة بالنظر الى ذلك الشخص. فح يكون جميع الأرواح والقوى التابعة للمزاج على أفضل أحوالها. وكذا الأفعال الصادرة بواسطة القوى يكون على أحسن ما يمكن بالنظر الى ذلك لا مطلق ونتيجة صنعة الطب حفظ المزاج على الوسط، ورده اليه عند خروجه منه حتى يكون صاحب المزاج على أفضل أحواله فى أفعال الطبيعية و النفسانية. ولا شك أن كل شخص عاقل عارف بأحوال المزاج فى الجملة يقدر على تغيير مزاج نفسه ومزاج غيره بالإرادة والإختيار بأن يحركه إما من الوسط أو اليه بنقص الأشياء والمؤثرة فى المزاج،إما من الأشياء الجسمانية كالأدوية والأغذية الدوائية وإما من الأمور النفسانية كإصغاء الكلام المغضب الموجب لخروج المزاج الى الحرارة مثلا.

فإذا قدر على تغيير المزاج بالاختيار فلا شك أنه يقدر على تغييرما يتبعه من الأرواح القوى بالإختيار أيضا. وإذا قدر على تغيير القوى قدر على تغيير ما ترتب عليها من الأفعال والملكات بلا شك. فثبت من هذا أن الأخلاق يمكن تغييرها بالإختيار ويؤيد المذكور ما يشاهد من الأطباء الالهيين. أنهم إذا أرادوا تربية المريد وتذهيب أخلاقه باشروا بما يؤثر فى مزاجه من الأفعال الطبيعية. فيأمرونه بتقليل الأكل الشرب ومواظبة الصوم، وبتقليل النوم وملازمة السهر، وبتقليل الكلام ومداومة الصمت والسكوت، وبتكثير الصلوة المؤدات بحركات بدنية، و بإرتكاب الخدمات الشاقة. وهذه الأفعال والحركات كلها [694]/يغير المزاج [695]/أولا ثم يغير القوى التابعة له. [696]/ثم الأفعال المترتبة على القوى ثم الأخلاق المرتبة على الأفعال. لكن هذا التدبير منهم ليس بصادر إلا بعد ملاحظة أخلاق المريد وما تناسبها من العلاج والتدبير لا بحسب الاتفاق ومقتضى العادة.

ولما ثبت أن تغيير الأخلاق ممكن بتبعيته. إمكان تغيير المزاج وجب أن يذكر أن المزاج الى أى حد يمكن تغييره. فنقول مزاج كل شخص لا يمكن تغييره فى الزيادة والنقصان، إلا الى أن يبلغ الى أحد حدى غرضه. فإذا بلغ الى أحدهما

---

[692] 20ع (و).
[693] 19ب (ظ).
[694] 20ب (و).
[695] 20ع (ظ).
[696] 15أ (ظ).

يقف عنده فإنه إن غير بعد ذلك أدنى تغيير، أعنى إن حرك الى خارج الحد الذى بلغ اليه حركة أنية فسد ذلك المزاج وهلك الشخص صاحب المزاج، وقس عليه توابعه فى بلوغها الى الغاية. وهى حد إمكان التغيير بالنسبة الى ذلك الشخص فتبين من هذا أن خلق كل شخص يمكن تهذيبه بتغييره تبليغه الى أفضل حالاته بالنسبة الى أنه خلق ذلك الشخص لا بالنسبة الى أنه خلق إنسان مطلقا. لأن خلق عمرو مثلا إذا كان على أفضل حالاته لم يكن أفضل مطلقا. بل من حيث هو خلق عمرو مهجور أن يكون ذلك الخلق فى زيد أفضل منه فى عمرو.

وعلى هذا التحقيق يمكن توحيد المذاهب وتوفيقها بأن يقول أن من قال بإمكان التغيير نظر الى أن كل خلق لكل شخص يمكن تغييره و تذهيبه بأن يوصل الى أفضل حالاته بالنظر الى أنه خلق ذلك الشخص. ومن قال بإمتناع التغيير نظر الى أنه لا يمكن تغييره وتهذيبه غاية التهذيب، بحيث يبلغ الى أفضل الحالات على الإطلاق. ومن قال بالتبعيض نظر الى أن الخلق البالغ الى حد فيه أفضل حالاته بالنظر الى الشخص صاحب الخلق. لا يمكن تغييره وتحريكه فى الجهة المطلوبة حتى يجاوز حده ويصل الى حد هو أعلى وأفضل من حده وإن أمكن تغييره وتحريكه الى خلاف الجهة المطلوبة. وأن الخلق الذى لم يبلغ بعد الى حد فيه أفضل حالاته بالنظر الى صاحب الخلق ممكن تغييره وتحريكه فى الجهة المطلوبة حتى يصل [697]/الى حد أفضل الحالات أو نظر الى أن بعض الأخلاق مترتب على فعل صادر [698]/قوة واقعة على حالة أوجبها المزاج والطبيعة. فيكون مثل ذلك الفعل إختياريا طبيعيا أى موافقا للطبيعة لا منافرا لها. فالخلق المترتب على مثل ذلك الفعل لا يمكن تغييره ما لم يغير المزاج عن أفضل حالاته. وأن بعضها مترتب على فعل صادر عن قوة واقعة على حالة مخالفة للمزاج والطبيعة أوجبها منها أمر خارج عن المزاج والطبيعة. ويكون مثل ذلك الفعل إختياريا قسريا، أى مخالفا للطبيعة ومنافرا لها. فالخلق المترتب على مثل ذلك الفعل يمكن تغييره بسهولة من غير تغيير المزاج عن أفضل حالاته. و فى رأيه على كلا التقديرين بحث ونظر، فليتأمل وليتدبر. فكانه قصر نظره على الظاهر وتقاعد عن التدقيق و [699]/التعميق ومن الله التوفيق.

وأراد المص أن يشير الى ما ذكرنا من التحقيق فقال: **و يختلف الاستعدادات فيه؛** أى فى الخلق نفسه أو فى تغييره **بحسب الامزجة** إختلافا كائنا بمقبضى إختلاف الأمزجة لأصحاب الأخلاق. كما أنهم مختلفة الإستعدادات فى الخلق، أى الهيكل المحسوس بحيث إختلاف أمزجتهم وإن كان جميعهم متشاركين فى السجايا وأصول الأخلاق وأنواعها. كما أنهم متشاركون فى أصل

---

[697] 20ب (ظ).
[698] 21ع (و).
[699] 16أ (و).

الهيكل المحسوس المخصوص بنوع الإنسان. وهذا الإختلاف فى كل واحد من الخلق. والخلق إنما جاء من إختلاف الأمزجة الشخصية. كما أن التشارك والإتفاق فى كل واحد منهما إنما جاء من إتفاق المزاج النوعي، هذا على تقدير رجوع الضمير فى قوله "فيه" الى الخلق نفسه. وأما على تقدير رجوعه الى تغيير الخلق، فيكون الإختلاف فى سهولة التغيير فى بعض وصعوبة فى أخر. فإن كان مزاجه رقيقا سريع الإنفعال مثلا يسهل تغيير خلقه ومن كان مزاجه غليظا بطئ الإنفعال يصعب تغيير خلقه.

ولما إنتهى الكلام الى المزاج والإستعداد فلو أشرنا الى معناهما وأقسامها ومساسهما بالمقام لم يكن خاليا عن نفع وفائدة للطالب المبتدى. أقول أما المزاج ففى الأصل [700]/واللغة مصدر من باب المفاعلة بمعنى الإختلاط والإمتزاج. ثم نقل [701]/فى الإصطلاح الى الأثر الحاصل من ذلك المعنى المصدري. و"هو كيفية متوسطة حادثة من إختلاط العناصر المتصغرة الأجزاء المتماسة المتفاعلة بعضها فى بعض" إنتهى، وزاد بعضهم عليه "كونها متشابهة فى أجزاء الممتزج". ثم فصلوا فى بيان فائدة كل قيد من قيود التعريف لا يتحمل المقام إيراد ذلك التفصيل. ثم قسموه الى تسعة أقسام بإعتبار بسائط الكيفيات الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومركباتها وبإعتبار الإعتدال فيما بينها. ثم بينوا الإستحالة المعتدل الحقيقي كما وكيفا أى الممتزج الذى يكون العناصر الأربعة فيها متساوية فى مقاديرها وكيفياتها. وأقاموا مقام المعتدل الإصطلاحي وهو الممتزج الذى يكون قسط كل عنصر فيه متوفرا عليه على ما ينبغى له كما وكيفا. فبقى الأقسام تسعة وهى المعتدل الإصطلاحي، ويقال له المتكافى أيضا والحار، والبارد، والربط، واليابس، والحار الربط، والحار اليابس، والبارد الربط، والبارد اليابس.

ثم قسموه الى أربعة أقسام أخر نوعي وصنفي وشخصي وعضوي. ويجري فى كل واحد من هذه الأربعة الأقسام التسعة السابقة. والنوعي هو المزاج المختص بالنوع وقس عليه الثلاثة الباقية. ولكل واحد من هذه الأربعة عرض، أى مسافة مفروضة له حدان. أحدهما فى جانب الإفراط، أى الزيادة والأخر من جانب التفريط أى النقسان. إذا خرج المزاج عن [702]/ ذلك العرض وتجاوز أحد الحدين أدنى تجاوز إنفسخ ذلك المزاج وتفرقت بسائط كل منها الى حيزه الطبيعي وفسدت صورة صاحب المزاج. فالنوعي يجب أن يوجد مزاج كل فرد من ذلك النوع فى حد ما من حدود واقعة بين حدى عرض المزاج النوعي، وأن لا يتجاوز عن أحد حدى العرض وقس عليه أفراد الصنف. وهو أى الصنف عبارة عن جماعة من

---

[700] 21ب (و).
[701] 21ع (ظ).
[702] 16أ (و).

أفراد نوع متميزة عما عداهم بعرض أو بأعراض [703]/تعم تلك الجماعة، ويوجد فيهم ولا يوجد فى غيرهم من أفراد نوعهم فيكون لهم مزاج بهم ولا يوجد فى غيرهم كالهندي والرومي والعربي وغيرهم. ويستدل على وجود المزاج الخاص بهم من الأثار المختصة بهم. [704]/كما يستدل على النوعي بالاثار المختصة بالنوع وعلى الشخصي بالاثار المختصة بالشخصي وعلى العضوي كذلك. ولكل واحد من الأربعة المذكورة عرض كما مر، ولعرضه وسط كل ما يقع عليه. فهو أعدل إفراده ولكل واحد منها نسبة الخارج ونسبة الى الداخل، لأن المعتدل هو المعيار فى كل نوع من المزاج.

وإذا قلنا هذا المزاج المعتدل لم يتعين إلا بالنسبة الى شئ أخر لأن الإعتدال ليس بحقيقي، بل إصطلاحي، وهو إختلافي. وكلما أضفنا الشئ ونسبناه الى أمر أخر. فذلك الأمر الأخر إما أن يعتبر من حيث أنه خارج عن المنسوب بجهة ما أو يعتبر من حيث أنه داخل فيه بجهة ما. فمعنى المزاج النوعي المعتدل المنسوب الى الخارج أن مزاج كل فرد من إفراده من حيث هو فرد من أفراد ذلك النوع أليق به من مزاج كل فرد من أفراد سائر الأنواع. ومعنى المنسوب الى الداخل منه أن مزاج هذا الفرد من أفراده أليق به من أمزجة سائر الأفراد من ذلك النوع. وهذا أنما يوجد فى أعدل أفراد النوع وأفضلهم مزاجا وهو من كان مزاجه على الوسط من عرض مزاج النوع.

ومعنى المعتدل المنسوب الى الخارج من الصنفي أن مزاج كل فرد من ذلك الصنف أنسب وأليق به من حيث هو فرد من إفراد ذلك الصنف من أمزجة سائر الأصناف نوعه. ومعنى المنسوب الى الداخل أن مزاج هذا الفرد من ذلك الصنف[705] أنسب به وأليق من أمزجة سائر أفراد ذلك الصنف وهذا لا يوجد إلا فى أعدل أفراد الصنف مزاجا. وهو الواقع مزاجه على وسط عرض المزاج لذلك الصنف. ومعنى المعتدل المنسوب الى الخارج من الشخصي أن مزاج هذا الشخص أليق به وأنسب من أمزجة سائر الأشخاص من نوعه وصنفه. ومعنى المنسوب الى الداخل منه أن مزاج هذا الشخص قد وجد على حال هو أفضل أحوال ذلك [706]/الشخص أو ذلك المزاج من حيث هو مزاج ذلك الشخص من حيث هو ذلك الشخص. ومعنى المنسوب الى الخارج من العضوي أن مزاج هذا العضو أليق به [707]/ من أمزجة سائر الأعضاء. ومعنى المنسوب الى الداخل منه أن مزاج هذا العضو قد وجد على أفضل أحوال العضو أو المزاج من حيث مزاج ذلك العضو.

---

[703] 21ب (ظ).
[704] 22ع (و).
[705] من أمزجة سائر الأصناف نوعه ومعنى المنسوب الى الداخل أن مزاج هذا الفرد من ذلك الصنف: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[706] 22ب (و).
[707] 16أ (ظ).

فبإعتبار النسبة الى الخارج [708]/والداخل صارت الأقسام الاربعة ثمانية. فإذا ضربنا هذه الثمانية فى التسعة السابقة عقب أقسام المزاج الى إثنين وسبعين قسما وبحث المزاج عريض عميق. وفيه تحقيق وتدقيق ولتعميق النظر فيه حقيق وكيف لا وهو أشرف مباحث الطبيعيات، بل أفضل مقاصد الحكمة بعد الإلهيات. لأن المزاج أمر بحسبه يفيض على المركبات المزاجية من مبدأ الفياض صورها النوعية ونفوسها النباتية والحيوانية والنفسانية. وبحسبه يكون فيضان النفس الناطقة وتعلقها بالأرواح الحيوانية والأبدان الجسمانية. وبحسبه يكون إستعداد القوى النفسانية لكونها الات للخير والشر. وبحسبه يستعد النفس للفضائل والرذائل والكمالات الممكنة لها والنقائص. فأى شرف يطلب للمزاج بعد كونه موقوفا عليه لحصول هذه الأمور الجليلة.

وبقى شئ لا بائس فى أن نشير اليه إجمالا وهو أن عرض المزاج لفظ مشهور متداول. ولم يفسره أحد إلا بمسافة مفروضة موهومة مضبوطة بحدى الإفراط والتفريط على ما أشرنا اليه سابقا. وحقيقة الحال أنه عبارة عن نسبة معتبرة بين بسائط الممتزج وأركانه أى بين كميات البسائط وبين كيفيات تلك الكميات محدودة بحدى الزيادة والنقصان. مثل أن يكون النسبة بين الحرارة والبرودة فى مزاج نوع الإنسان بالتصفية. مثلا بأن يكون البرودة نصف الحرارة فى الكم والكيف بشرط أن لا يكون أجزاء البرودة أقل من عشرة وأكثر من عشرين، وأجزاء الحرارة أقل من [709]/عشرين وأكثر من أربعين. وأن يكون النسبة بين الرطوبة واليبوسة فيه بالربعية بشرط أن لا يكون أجزاء اليبوسة أكثر من عشرة وأقل من خمسة، وأجزاء الرطوبة أكثر من أربعين وأقل من عشرين. فالوسط من نسبة الفاعلتين أن يكون أجزاء الحرارة ثلثين وأجزاء البرودة خمسة عشر. ومن نسبة المنفعلتين أن يكون أجزاء الرطوبة ثلثين واليبوسة سبعة ونصفا. هذا ظاهر النظر فى أمر النسبة.

وأما ما يقتضيه التدقيق والإمعان فهو، أنا إذا [710]/فرضنا عرض مزاج نوع الإنسان مثلا متساو على نسبة النصف فى الفاعلتين. وجب تجديد تلك النسبة بنسبة المثلثة والتساوي من طرف الزيادة فى الإفراط ونسبة الثلث من طرف النقصان والتفريط. وتحديد نسبة الربع بنسبة الثلث من طرف الإفراط وبنسبة الخمس من طرف التفريط لا تجديد الأجزاء بالعددي [711]/على ما هو ظاهر لمن له وقوف بدقائق النسبة وإنتساب اليها فى الجملة. ويؤيد ما ذكرناه فى التحقيق ما ذكره الأطباء فى أصول التراكيب لإستعلام المزاج الحاصل للدواء المركب.

---

[708] 22ع (ظ).
[709] 22ب (ظ).
[710] 23ع (و).
[711] 17أ (و).

فلنرجع بعد هذا الى المقصود من تفسير كلام المص و تبيين. ونقول أن المراد من الأمزجة[712] فى قوله بحسب الأمزجة هى أمزجة أشخاص الإنسان. فكما أنه لا يمكن إتحاد شخصين فى المزاج الشخصي لا يمكن إتحادهما فى لوازم المزاج وتوابعه ومن جملتها الأخلاق، وكيفية تغييرها وتبديلها من السهولة والصعوبة. فجميع الأشخاص الإنسانية مشتركون فى أصول الأخلاق المحتصة بنوع الإنسان وأنواعها. لكنهم مختلفون فى فروع تلك الأخلاق وأفرادها بحسب إختلاف أمزجتهم الشخصية. ففى كل واحد منهم أصل الغضب والشهوة مثلا إلا أن غضب زيد ليس فى مرتبة غضب عمرو، وكذلك الشهوة وسائر الأخلاق والملكات وهذا ظاهر لا سترة فيه. وكذا إذا أراد زيد أن يغير غضبه و ينزله من مرتبته التهور الى مرتبته الشجاعة يسهل هذا التغيير له بخلاف عمرو مثلا.

ولما كانت الأخلاق مترتبة على القوى النفسانية [713]/أراد المص أن يشير اليها فقال: **قوى النفس ثلث؛** أى الألات البدنية التى بها يستعين النفس فى أفعالها الإختيارية ثلث. لأن ما يستعان به فى الفعل الإختيار هو التصور والإرادة والقدرة ولا غير. فلزم أن يكون القوى أيضا ثلاثا أحديهما مدركة تستعين بها النفس فى تصورها تريد أن تفعله، والثانية باعثة بها يرجح أحد مقدوريها على الأخر وبها تقدم على الفعل، والثالثة فاعلة بها تستعين على تحريك العضلات والأعضاء حتى يوجد [714]/العقل بالفعل.

إعلم أن لفظ القوة يستعمل فى عدة معان إما بالإشتراك أو بالحقيقة والمجاز. أحدها معنى "مبدأ التأثير مطلقا سواء كان فى نفس المؤثر أو فى غيره، وسواء كان بشعور أو بغير شعور". فيطلق هذا المعنى على النفس وعلى الطبيعة وعلى غيرهما من المؤثرات. وثانيها معنى "مبدأ التأثير فى الغير من حيث هو غير" وهو معناها المشهور. وثالثها معنى "القدرة" وهى صفة بها تمكن الحيوان على الفعل وتركه. ورابعها "كيفية" بها يكون محلها بطئ الإنفعال وبهذا المعنى يقابلها الضعف واللاقوة، ويقال لهما الكيفية الإستعدادية. وخامسها "إمكان حصول الشئ مع عدم حصوله"، وبهذا المعنى يقابله الفعل. وسادسها معنى الإمكان الذاتي، أعنى معنى أن لا يأبى ذات شئ عن قبول شئ أخر مترادفة الإستعداد الذاتي. ويقال لها قوة بعيدة ثم يصير قريبة بإنضمام الشروط وإرتفاع الموانع. وسابعها معنى "الألة"، أعنى [715]/ما يستعان به فى صدور الفعل عن الفاعل لكن إستعمالها فى هذا المعنى مشروط بأن يكون الألة فاعلا فى بادى النظر لعدم ظهور الفاعل فيه، بل يسند الفعل اليها فى أغلب المواد. وهذا المعنى الأخير هو المراد هنا على

---

[712] و أما الإستعداد فهو عبارة عن الإمكان والقبول فى ذات شئ بشئ أخر. أعنى أن لا ما فى ذات الشئ عن قبول شئ، و هذا هو الإستعداد والذاتي البعيد. ثم يصير قريبا بوجود الشرائط وإرتفاع الموانع: فى الهامش ـ أ،ب،ع ـ..

[713] 23ب (و).

[714] 23ع (ظ).

[715] 18أ (و).

ما لا يخفى على المتأمل. و قد ذكر الشيخ الرئيس فى مقدمة الرسالة التى ألفها فى بيانه الأدوية القلبية تحقيقا حقيقا لأن ينقل فى كل محل بأدنى مناسبة .

خلاصة أن الحكماء قد إختلفوا فى أرواح والقوى، وذهب جمع منهم و تبعهم جمهور الأطباء الى أن الأرواح ثلث [716]/والقوى ثلثة أجناس بحسب الأرواح. روح طبيعي محله الكبد، وفعله بواسطة القوى الطبيعية تغذية البدن وتمنية لبقاء الشخص، وتوليد المثل منه لبقاء النوع وأجناس. قواها ثلثة غادية ونامية والمولدة. وفعلها بواسطة الغاذية أن يشبه الغذا بالعضو المغتدى، ويجعله جزئا منه بدلا عما يتحلل. ويخدم هذه القوة قوى أربعة أخرى الجازبة والماسكة والهاضمة والدافعة. ويخدم هذه الأربعة الكيفيات الأربعة: الحرارة والبرودة [717]/والرطوبة واليبوسة، ومحل هذه القوى كلها كل البدن. والنامية فعل الروح بواسطتها أن مزيد الأعضاء فى جميع أقطارها على نسب طبيعية ومحلها أيضا كل البدن. المولدة عبارة عن ثلث قوى محصلة تحصل مادة المنى من أمشاج البدن. وتجمعها فى الإثنيين ومحلها الانثيان ومغيرة أولى تهئ كل جزء من المنى لقبول صورة من صور الأعضاء. ومحلها المنى نفسه ويذهب معه الى الرحم ومصورة يعطى كل جزء مهيئ لقبول صورة تلك الصورة بعينها. أى يصوره بتلك الصورة أو يكمل إستعداده للقبول فيغيض عليه الصورة من واهب الصور على إختلاف القولين ومحلها الرحم. هذا فعل الروح الطبيعي بواسطة قواها الطبيعية.

والثاني روح حيواني محله القلب وفعله بواسطة قواها الحيوانية أن يعد البدن وجميع أعضائه لقبول الحيوة، أى الحس والحركة. والثالث الروح النفساني ومحله الدماغ، وفعله إعطاء الحس والحركة للبدن، وأعضائه بالفعل. وأجناس قواها النفسانية إثنان؛ مدركة ومحركة. فعلها بواسطة المدركة الإدراك والإحساس، بواسطة المحركة الفعل والتحريك. وأنواع المدركة عشرة، خمس منها ظاهرة هى الحواس الخمس الظاهرة. الباصرة يدرك بها المبصرات محلها ملتقى العصبتين المجوفتين النازلتين من الدماغ الى الحدقتين. والسامعة تدرك بها المسموعات ومحلها العصبتان المفروشتان تحت الجلد فى الصماخين. والشامة يدرك [718]/بها المشمومات محلها هو الزائدتان الشبيهتان بحلمتى الثدى اليابسان فى مقدم [719]/الدماغ المسمى بالخيشوم. والذائقة تدرك بها المذوقات محلها اللسان والامسة تدرك بها الملموسات محلها جلد جميع البدن.

وخمس منها باطنة وهى الخواس الخمس الباطنة الحس المشترك، تدرك بها الصور الواردة اليها من الحواس الخمس الظاهرة كلها، محلها أول بطن الأول من

---

[716] 23ب (ظ).
[717] 24ع (و).
[718] 18أ (ظ)
[719] 24ب (و).

الدماغ. والخيال تدرك بها ويخزن الصور الواردة اليها من الحس المشترك وهى بمنزلة الخازن للحس المشترك، محله أخر البطن الأول من الدماغ المفكرة. ويقال لها [720]/متخيلة أيضا تدرك بها الصور المخزونة فى الخيال والحافظة، وتفصل وتركب تستعملها النفس. ويستعملها الوهم أيضا محلها البطن الأوسط من الدماغ. والواهمة يدرك بها المعانى الجزئية المستفادة من المحسوسات محلها أول البطن الأخر من الدماغ. والحافظة يحفظ بها المعانى الجزئية الواردة اليها من الواهمة وهى بمنزلة الخازن لها محلها أخر البطن الأخر من الدماغ. والمحركة قسمان باعثة وفاعلة: والباعثة قسمان شهوية وغضبية محل الشهوية الكبد ومحل الغضبية القلب ومحل الفاعل عضلات الأعضاء كلها، هذا هو المشهور.

وأما التحقيق الذى إختاره الشيخ نفسه. فهو ما ذهب اليه أرسطو ومن تبعه من محققى الحكماء من: أن الروح واحد والقوى كلها عبارة عن الإستعدادات القريب الحاصلة للروح بعد إستعدادها البعيد الذاتي. لأن يكون مبدأ لكل نوع من أنواع الأثار البدنية. وإنما يتم إستعدادها الذاتي البعيد ويقرب بوصول الروح الى عضو من أعضاء البدن وإمتزاجها بمزاج ذلك العضو وإنفعالها منه، فيتم إستعدادها ويكمل قوتها ويقرب، لأن يصدر منها أثر يختص بذلك العضو. فسميت عند ذلك بإسم القوة التى كان ذلك الأثر. يسند اليه فى المشهور مثل الباصرة فى الأبصار والسامعة فى الإستماع وغيرهما. ومثل الغاذية والنامية وبإسم خروج إذا وصل الى عضو هو محل ذلك الروح المشهور مثل الروح النفسانية فى الدماغ والروح الطبيعية فى الكبد. وبيان ذلك أن لطيف الأخلاط الأربعة إذا وصل الى التجويف الأيسر من القلب، يتكون من خلاصة ذلك اللطيف جسم لطيف [721]/بخاري نوراني. وهو أول متعلق للنفس الناطقة لشبهة بأجرام العالية البسيطة النورانية فى لطافته ونورانيته وفى إرتفاع أحكام التضاد بغاية الإيجاد بين أركانه. فكان بسيط وله استعداد ذاتي لأن يكون مبدأ آليا لجميع الأثار [722] /البدنية. ولا يتم ذلك الإستعداد ولا يكون قوته قريبة ما لم يتمزج ثانيا وثالثا [723]/بأمزجة الأعضاء. ثم يحمله الدم بواسطة الشرابين، أى العروق النابضة الى جميع البدن. فإذا وصل الى الدماغ وإمتزج بمزاجه وإنفعل منه صار إستعداده البعيد قريبا فى الجملة. لأن يكون مبدأ آليا للاحساس والتحريك، فيسمى عند ذلك روحا نفسانيا. ثم يذهب قسط منه الى أول البطن الأول من الدماغ. فيمتزج بمزاج ذلك المحل فيتم إستعداده ويصير قوته قريبة. لأن يكون مبدأ آليا أعنى آلة لإدراك الصور الواردة الى ذلك المحل من الحواس الخمس الظاهرة فيسمى عند ذلك قوة الحس المشترك.

---

[720] 24ع (ظ).
[721] 24ب (ظ).
[722] 19أ (و).
[723] 25ع (و).

ويذهب قسط منه الى أخر ذلك البطنى ويمتزج بمزاجه ويفعل فعل الخيال. فيسمى قوة خيالية وقس على ذلك سائر القوى الدماغية. ويذهب قسط منه الى ملتقى العصبتين الذاهبتين الى العينين، ويمتزج بمزاج المحل ويفعل فعل الأبصار. فيسمى قوة باصرة والى السامعة والشامة والذائقة واللامسة، ويمتزج بأمزجتها ويفعل أفعالها ويسمى بأساميها. ويذهب قسط منه الى الكبد ويمتزج بمزاجه فيصير مبدأ الميل الى الشهوات والملايمات الطبيعية فيسمى قوة شهوية. وقسط يعود الى القلب ويتمزج بمزاج محله ويصير مبدأ للدفع، فيسمى غضبيته. وقسط الى جميع العضلات المحركة للأعضاء، ويتمزج بأمزجتها فيصدر منه أنواع التحريكات فيسمى فاعلة هذه القوى النفسانية كلها هو الروح الحيواني المستعد بأنواع الإستعدادات. ثم فصل منه حصة الى الكبد ويمتزج بمزاجه ويستعد للأفعال الطبيعية إستعدادا قريبا فى الجملة، ويسمى روحا طبيعيا. ثم يتفرق حصص من الروح الطبيعي الى الأعضاء على ما فصلناه فى المذهب المشهور. فيكون تلك الحصص قوى طبيعية [724]/بعد الإمتزاج بأمزجة محالها. ويسمى بأسماء القوى ويفعل أفعالها هذا هو مذهب التحقيق المختار عند الشيخ. وهذا الروح الحيواني تابع لمادة وهى الدم المختلط بسائر الأخلاط الواصل الى القلب [725]/فى صفاته وكدورته واعتدال مزاجه وعدم اعتداله وحسن قوامه فى الرقة واللطافة وسوء قوامه فى الغلظة والكثافة وفى النورانية والظلمة. فان كان صافيا نورانيا معتدل المزاج والقوام كان شبه بالاجرام العالية النورانية أزيد وأكثر. فكانت النفس الناطقة المتعلقة به أكمل وبالعقول والالة أشبه. وكلما كان الروح الحيواني على خلاف ما ذكر من الأوصاف المزاجية صار ناقصا وسرى نقصانه الى النفس الناطقة المتعلقة به على ما سيجئ تفصيله فى محله.

ولا يخفى عليك أن المراد بالنفس هنا هى النفس الناطقة الإنسانية. لأن النفس [726]/قد يطلب على ثلاثة أشياء بالإشتراك اللفظي عند الجمهور والمعنى عند البعض أحديهما "جوهر مجرد متعلق بالجسم تعلق التدبير لا الحلول والسريان وهى النفس الناطقة". وإذا حصلت لها فضيلة الحكمة يقال لها النفس المطمئنة. والأخريان جسميتان تقيد أحديهما بالطبيعية والنباتية وبالشهوية والأمارة والبهيمة محلها الكبد على ما مر. وتقيد الأخرى بالحيوانية وبالغضبية والسبعية واللوامة ومحلها القلب كما مر. ومن قال بالإشراك اللفظي، فسر النفس الناطقة تارة بما مر من قولنا جوهر مجرد الح وتارة بقوله "كمال أول لجسم طبيعي" الى من حيث هو يدرك الكليات، ويستنبط الصناعات بالفكر والروية. وعرف النفس النباتية بقوله

---

[724] 25ب (و).
[725] 25ع (و).
[726] 19أ (ظ)

كمال أول لجسم طبيعي الى من حيث يغدو ويمنى ويولد المثل. ورسم الحيوانية بقوله كمال أول لجسم طبيعي الى من حيث يدرك الجزئيات ويحرك بالإرادة.

وفوائد القيود فى هذه التعاريف مفصلة فى الكتب الحكمية الطبيعية والإنسان يجمع هذه النفوس كلها. والنبات مختص بالنباتية، وما عدا الإنسان من الحيوان [727]/مختص بالحيوانية عند المشائيين. وأما عند الإشراقيين يجمع النفوس الثلث كالإنسان ولا نفس فى المعدن، بل يقال لمبدأ الأثار المختصة بكل نوع منه الصورة النوعية. ومثل الشيخ فى الإشارات مراتب الصورة النوعية والنفوس الثلث بفخم مستعد لأن يكون جمرة مشتغلة [728]/إذا قرب من النار فيسخن، فهو بمنزلة الصورة النوعية. ثم إذا إشتدت سخونته بحيث ظهر منه بعض أثار النار صار بمنزلة النفس النباتية. ثم إذا تجمر بحيث ظهرت فيه النارية بغير التهاب وإشتعال صار بمنزلة النفس الحيوانينة. ثم إذا تنور وإشتعل وظهرت منه أثار النار صار بمنزلة النفس الناطقة. وأما من قال بالإشتراك المعنوي فسر النفس مطلقا بقوله كمال أول لجسم طبيعي آلى ولم يقيده بسائر القيود وكأنه لم يجعل تلك القيود فصولا ذاتية. بل اعراضا مميزة من قبيل الحواص. وأنت خبير بأن تمثيل الشيخ قد يشم منه رائحة الميل الى هذا المذهب، فليتأمل.

والإنسان تارة يغلب عليه البهيمية الشهوية كما هو حال أكثر عوام الناس، حتى إذا لاحظنا أحوال المتعبدين منهم وجدنا إعراضهم من العبادات والطاعات هو النيل الى أمثال هذه اللذايذ الشهوية البهيمية من الأكل والشرب والوقاع. وغفلوا من الحيوانات والبهائم تشاركه فى هذه اللذائذ. وتارة يغلب عليه النفس الحيوانية السبعية فيكون معظم فكره وذكره فى الغلبة والإنتقام والأخذ والبطش. وهم أيضا كثيرون من الناس وقليل منهم من يغلب عليه حكم النفس الناطقة. فيشارك الملائكة فى تلذذاتهم الروحانية [729] من العلوم والإدراكات الصائبة المطابقة لنفس الأمر والتسبيحات والتهليلات وأنواع الخيرات والعبادات. وهو الإنسان الكامل الحقيقي ولذا قال بعض العارفين أيها الإنسان أنظر أين تضع نفسك وأين تحب أن تنزل من المنازل التى رتبها الله عز وجل للموجودات. فإن هذا أمر مردود الى إختيارك إن شئت فانزل فى منازل البهائم فإنك يكون منها. [730]/وإن شئت فأنزل فى منازل السباع تكن منها. وإن شئت فانزل فى منازل الملائكة و كن منهم و فى كل واحد من هذه المراتب مقامات كثيرة، فاختر ما شئت. إنتهى كلامه نعم التنبيه والإرشاد نسأل الله التوفيق الى سبيل السداد.

---

[727] 25ب (ظ).
[728] 26ع (و).
[729] 20أ (و).
[730] 26ب (و).

والقوة الأولى من قوى النفس **النطق**: أى القوة الناطقة [731]/والمراد بها ههنا هي المدركة لا القوة التى يقدر بها الإنسان على التلفظ والتكلم، والمقام قرينة على تعيين المراد. وإنما إختارها على المدركة لشهرة الناطقة فى وصف النفس الإنسانية. وعبر عنها بالنطق طلبا للإختصار والمبالغة أو يكون ح من قبيل رجل عدل ولا شك أنه أبلغ من رجل عادل كما بين فى محله. وقدم هذه القوة على ما عداها لأن لها إختصاصا زائدا بالنفس الناطقة أو لأن صدور أثارها منها لا يتوقف على الإستعانة بما عداها من القوى بخلاف ما عداها. فإن جميعه يتوقف عليها وعلى الإستعانة بها فى صدور أثاره منه على وجه الكمال والتمام أو لأن من أثارها ما هو مقصود بذاته لا بالتبع. من حيث كونه وسيلة مؤدية الى أمر أخر بخلاف غيرها فافهم، ولا يخفى أن المراد من الناطقة بمعنى المدركة هى القوة المفكرة ليس غير، ومحلها هو التجويف الأوسط من الدماغ على ما مر. وهى قسط من الروح الحيواني الممتزج بمزاج الدماغ، ثانيا وبمزاج التجويف الأوسط منه، ثالثا على مذهب التحقيق كما مر.

فإعتدالها إنما يكون بإعتدال الأمزجة الثلاثة المذكورة. أعنى مزاج الروح الحيواني ومزاج الدماغ كله ومزاج التجويف اللأوسط منه، وعند إعتدالها يكون مطيعة منقادة للنفس الناطقة كمال الطاعة والإنقياد سالمة عن الواهمة تسلطها عليها. فيستعملها النفس بلا مزاحم ولا معارض فى تحصيل العلوم الناطقة المتعلقة بالآلة والمجردات وسائر الحقائق العلوية والسفلية؛ مما ليس لقدرتنا مدخل إلا فى علمها ومما لقدرتنا مدخل فى علمها وعملها. فيحصل بذلك فى النفس ملكة بها يفرق [732]/بين الحق والباطل وهى الخير والشر بسهولة من غير روية جديدة، فيتبع الحق ويجتنب الباطل ويفعل الخير ويترك الشر، ويسمى تلك الملكة "حكمة". وهى أصل جميع الفضائل ومرجعها. و هى التى قال الله تعالى فى حقها [733]/*"ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا"*. وأشار النبي عليه الصلاة والسلام الى علو درجة ثمرتها حيث قال صلى الله عليه وسلم فى دعائه: *"اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا إتباعه، وأرنا الباطل باطلا [734]/وارزقنا إجتنابه. اللهم أرنا الأشياء كما هى عليه"* وأىّ فضيلة يتصور فوقها بعد أن عبر عنها الواجب تعالى فى كلامه القديم بالخير والشر.[735] وسأل منه أفضل موجودات الممكنة عليه أفضل الصلوات ثمرتها ونتيجتها. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن قول المص.

فإعتدالها الحكمة: لا يخلو عن مسامحة، فإن مراده منه فالفضيلة الحاصلة من إعتدال القوة الناطقة الحكمة ويمكن أن يقال أنه قصد بهذا التعبير المبالغة

---

[731] 26ع (ظ).
[732] 26ب (ظ).
[733] 20أ (ظ) .
[734] 27ع (ظ).
[735] والشر: الكثير: فى - ب -.

والإختصار كما قصد فى تعبيره عن الناطقة بالنطق. فيكون من قبيل حمل المسبب على السبب. فإن حصول الحكمة لا يكون إلا بإعتدال المفكرة. فكان الحكمة هو إعتدال بناء على غاية مدخلية الإعتدال فى تحققها، فليتأمل. وللحكمة عدة معان منها ما ذكر من معنى الملكة، ومنها العلم الباحث عن أحوال الأعيان على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية، ومنها أصابة الرأى وإتقان العمل أى أحكامه، ومنها إتقان الأمور مطلقا، ومنها العلم النافع المقارن بالعمل الصالح، ومنها الفائدة والمصلحة على ما يدل عليه موارد إستعمالها. والمشهور منها هو الأول والثانى. ولا يتوهم أحد أن يكون المراد منها ههنا المعنى الثانى؛ أى العلم الباحث الح. لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشئ جزئاً من جزئية لا لما قيل أنه فوائد[736] ذلك لزم أن يكون زيادة الحكمة وافراط العلم بالحقائق جربزة. إذ اللزوم مم بل اللازم على تقدير خروج القوة الناطقة عن الإعتدال الى جانب الإفراط أن يكون العلم بحقائق الأشياء لا على ما هى عليه فى نفس الأمر. فح لا يكون الملكة الحاصلة من تكرار مثل [737]/هذا العلم فى النفس "حكمة"، بل يكون "جربزة". كما أن اللازم على تقدير خروجها الى جانب التفريط أن لا يكون العلم علما بالحقائق. بل بالجزئيات المحسوسات ليس غير. فح لا يكون الملكة الحاصلة من تكرار مثل هذا العلم حكمة بل بلاهة وغباوة.

وهذا إذا أخذنا العلم المأخوذ فى تعريف علم الحكمة بمعنى الملكة الحاصلة من تكرار مزاولة المسائل أو تصديقاتها. وأما إذا جعلناه بمعنى المسائل بعينها أو بمعنى التصديقات [738]/التى يشتمل عليها المسائل. فلا إحتمال للارادة بهذه الحكمة تلك الحكمة قطعا إلا بتأويل بعيد ولا داعي اليه. وظهر مما سبق آنفا أن المراد من الناطقة هنا هى القوة المفكرة مطلقا ومن إعتدالها ما سبق من إعتدال الأمزجة الثلثة. فيكون ح مختصة بالنفس الناطقة ولا يتعرض لها الوهم سواء إستعمالها النفس فى النظريات الصرفة المقصودة بذواتها ويسمى المفكرة [739]/ح عقلا نظريا، أو فى النظريات المتعلقة بكيفيات الأعمال المقصودة منها الأعمال لا النظريات أنفسها ويسمى المفكرة ح عقلا عمليا. فالمفكرة[740] المسماة بالعقل العملي فقط على ما قاله البعض توهما منه أن زيادة المفكرة ح النظريات الصرفة. لا يجوز كونها مذمومة بل كلما زادت وافرطت زاد حسنها وكمالها. وهذا وهم صرف قد نشأ من عدم الفرق بين زيادة العلم وبين زيادة الة العلم. أى القوة المفكرة فى إحدى كيفياتها بمعنى خروجها عن إعتدالها وإحدى كيفياتها الى جانب الإفراط والزيادة لان زيادة العلم سواء كانت بحسب الكمية باعتبار معلوماته أو بحسب الكيفية بإعتبار ذاته

---

[736] فوائد:لو أريد: فى ـ ب، ع ـ.
[737] 27ب (و).
[738] 27ع (ظ).
[739] 21أ (و).
[740] فالمفكرة: لا المفكرة فى ــ ب ـ.

مثل أن يشتد فى ذاته مقبولة مطلوبة،وأما زيادة القوة المفكرة بمعنى خروجها عن الإعتدال الى جانب الزيادة فمذمومة مردوة يجب ردها الى الصحة والإعتدال. نعم إذا أريد بزيادتها زيادتها فى الإعتدال وحس القوام فلا شك أنه ح يصح الكلام. لكنه من يريد ذلك من ذوى الأفهام إن كان قد ظهر عليه من الإعتدال ما هو المرام.

ولا يخفى عليك أن مجرد إعتدال المفكرة لا يكفى فى حصول [741]/ملكة الحكمة. بل لا بد من الة وقانون بحفظ مراعاة المفكرة والنفس عن الخطأ فى إصابة الحق والخير. لأن الوهم لا يخلو عن التعرض والمعارضة بإراءة الباطل حقا والشر خيرا، وذلك القانون هو المنطق. فيجب إتقانه ومراعاة فى جميع الأنظار والأفكار على كل شحص طالب الحق والحكمة إلا أصحاب النفوس القدسية. فإنهم غير محتاجين الى المنطق فى الوصول الى الحق والخير، بل يكفيهم إعتدال المفكرة مع النفس القدسية. هذا معتقد أصحاب البحث والنظر. وأما مذهب أصحاب الذوق والتصفية، [742]/فهو أن النفس ما لم تكن قدسية لم تكن المفكرة معتدلة ولم يسلم عن غائلة الوهم وتصلطها عليها. والمنطق لا يفيد بدون إعتدال المفكرة ومع إعتدالها لا يحتاج اليه لأن إعتدالها موقوف على تقديس النفس. وصاحب النفس القدسية لا يحتاج الى المنطق كما إعترفتم أنتم أيضا بذلك. فمن إعتدلت مفكرته لا يحتاج الى المنطق لأنه صاحب نفس قدسية لا محاله.

إعلم أن للإعتدال معنيين حقيقي وإصطلاحي كما مرت الإشارة اليه فى بحث المزاج ووجود الحقيقي محال. فبقى الإصطلاحي وهو عبارة عن توفر قسط لائق من كل ركن على الممتزج المعتدل. فالخروج عن الإعتدال، إنما يكون اما بزيادة ذلك القسط على الائق واما بنقصانه عنه. فيكون الإعتدال بمنزلة الوسط بين الإفراط والتفريط، أى الزيادة والنقصان. وكذا المعتدل بين المفرط والمفرط، أى الزائد والناقص ويقال لهما الطرفان، إلا أن كل واحد من الطرفين لما كان له مراتب كثيرة ومقادير عديدة بخلاف الوسط. فإنه لا يكون إلا واحدا قدروا الطرفين وفرضوهما مثل دائرة نصفها طرف الزيادة ونصفها طرف[743] [744]/النقصان. وفرضوا الوسط مثل المركز لتلك الدائرة إذا خرج الشئ عن نقطة الوسط والإعتدال أدنى خروج وقع فى أحد الطرفين لا محالة. ولذا قيل فى بيان صعوبة ملازمة الوسط أن الصراط المستقيم أدق. من الشعر واحد من السيف: "اللهم إهدنا الصراط المستقيم وثبت [745]/أقدامنا عليه".

ولما أشار المص الى ما يحصل من إعتدال القوة الناطقة وهو الحكمة أراد أن يشير الى ما يحصل من طرفيها بعبارة فيها مسامحة أو إختصار مع مبالغة

---

[741] 27ب (ظ).
[742] 29ع (و).
[743] الزيادة ونصفها طرف: ناقصة فى - أ -.
[744] 21أ (ظ).
[745] 28ب (و).

على ما مر بيانه أنفا. فقال **وإفراطها الجربزة:** يعنى والملكة الحاصلة من إفراط القوة الناطقة الجربزة، كلمة معربة من كربزة بضم الكاف العجمية وسكون الراء المهملة وضم الباء الموحدة واخرها زاى معجمة مع هاء السكت، بمعنى القوى مقابل الضعيف أو بمعنى الجسيم. وإن لم يتصرف فيها العرب سوى تبديل الكاف بالجيم على أصلها فى التعريب يبقى مضمومه الأول والثالث خلاف المشهور. و إن كان قد تصرفت فيها بتبديل الضمتين [746]/بالفتحة أيضا كان موافقا للمشهور. وهى ملكة يصدر منها الإصرار على الباطل بإدعاء أنه حق وعلى الشر بأدعاء أنه خير بسهولة من غير روية. وهى انما تنشأ من خروج القوة الناطقة أى المفكرة عن الإعتدال الى جانب الإفراط. يعنى من خروجها عن الإعتدال على وجه يقتضى زيادة الأثار المختصة بها وشدتها. فيكون فيها قوة مفرطة على الحركات المضطربة. فيعرض عنها النفس وإستولت عليها الواهمة. فيستعملها فى الأمور الباطلة الشبيهة بالحق وفى الشرور الشبيهة بالخير كثيرا مستمرا، فيحصل بذلك فى النفس رذيلة الجربزة.

وأكثر من إبتلى بها أصحاب الجهل المركب. وكذا الملحدون الذين يتركون ظواهر الأيات والأحاديث وكلمات الكبار ويأولونها بتاويلات باطلة بعيدة عن الحق على ما يلقى اليهم شيطان وهمهم. ويدعون أن هذا المعنى التأويلي هو المعنى المراد للقائل ليس غير. ولا يتوهم أن هؤلاء الملحدين هم المحققون من أولياء الله الذين يأولون الايات والأحاديث بعد إثبات المعانى الظاهرية لها والعمل بمقتضيات تلك المعانى الظاهرية. ويقولون أن هذه المعاني التاويلية من جملة معانى هذه الايات والأحاديث كما أن المعانى الظاهرية من جملة معانيها. لأن تأويلهم هذا نور شارق وفيض وارد على [747]/نفوسهم القدسية من جانب الفياض المطلق لا وسوسة وزور من طرف شيطان الوهم، كما فى تلك الملحدين الضالين المضلين. ومن أهل الجربزة أيضا أصحاب الحيل الساسنية والشعوذة والتَنبَلد. وهم الذين يدبرون بأفكارهم الواهمية الشيطانية حيلا وصنائع يجلبون بها ما فى أيدى الناس من زخارف الدنيا. قد صنفت فى بيان تلك الحيل كتب مثل كشف الأسرار ومثل بستان المشعوذين وغيرهما ليعرف تلك الحيل ويحترز منها ومن [748]/اصحابها.

وتفريطها الغَباوة: أى الرذيلة الحاصلة من خروج المفكرة عن الإعتدال الى جانب النقصان. أعنى من خروجها عن الإعتدال على وجه يوجب نقصان الأثار المختصة بها وضعفها الغباوة والبلاهة. وهى ملكة يصدر منها الإقتصار

---

[746] 28ع (ظ).
[747] 28ب (ظ).
[748] 22 أ (و)

[749]/على إدراك الحسيات فقط غير متجاوزة الى إدراك المعقولات بسهولة من غير روية، وهى إنما يحصل من خروج المفكرة عن الإعتدال الى جانب النقصان. فلا يقدر على الحركة الى ما وراء الحسيات من المعقولات. فتعرض عنها النفس الناطقة، فيستولى عليها الواهمة، وتبقى فى يدها وتحت حكمها ضحكة لها. فتستعملها فى الحسيات فقط كيف تشاء كثيرا مستمرا حتى يحصل فى النفس ملكة غباوة. ويكون صاحب هذه الرذيلة فى كونه مقلدا صرفا بمنزلة الحيوانات المشبهة بالإنسان فى أوضاعها وأفعالها كالقردة والدب وغيرهما. ولا فرق بينه وبينها إلا بمجرد التلفظ والتكلم مع أنه يشارك فيه أيضا بعض الطيور الناطقة بالتعليم. لأنا إذا فتشنا عن أحوال مثل هذا الغبى وجدناه لا تفهم حقيقة المعنى من أكثر الألفاظ التى يتكلم بها مثل تلك الطيور. ولا يخفى عليك أن الغبى مع هذه النقائص والمعائب كلها أقرب الى النجاة وأقبل للعلاج من المجربز. لأن جهله بسيط يتحمل الزوال بخلاف المجربز فإن جهله مركب يتعسر بل يتعزز زواله.

و بعض المحققين قد فسر الحكمة هنا بتعريف علم الحكمة وقال: "هى معرفة الحقائق على ما هى عليه بقدر الطاقة [750]/البشرية، وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها". المشار اليه بقوله تعالى: *"ومن يئت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا"*. وعرف جربزة؛ بأنها إستعمال الفكر فيما لا ينبغى كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغى كمخالفة الشرائع، والغباوة؛ بأنها تعطيل القوة الفكرية بالإختيار والوقوف عن إكتساب العلوم النافعة، إنتهى وفيه نظر فليتأمل. لا يخفى عليك ما فى أمثال هذا المقام من إختلافات العبارات بإختلاف الإعتبارات والمرجع واحد. لأن الجميع متفقون على أن الحكمة المقصودة هنا عبارة عن كون النفس الناطقة بحيث متى علمتْ، كان علمها حقا مطابقا للواقع. وكلما عملت كان عملها خيرا موافقا للشرع والعقل. والجربزة عبارة عن كونها بحيث متى علمت كان علمها باطلا غير مطابق للواقع. وكلما عملت كان عملها شرا غير موافق للشرع والغباوة [751]/عبارة عن كونها بحيث متى علمت كان علمها مقصورا على المحسوسات. وكلما عملت كان مبنيا على التقليد الصرف هذا الذى ذكرناه الى هنا هو المتعارف عند أهل البحث والنظر.

وأما الحكمة على مذاق أهل الذوق ومشرب أهل التصفية، فهى معرفة كيفية الأعمال المعدة للنفس لقبول الحكمة الحقيقية الفائضة عليها من منبعها. والجربزة عندهم صرف [752]/الفكر فى تحصيل ما لا يحصل به، مثل ذات الاله وحقائق صفاته وحقائق المجردات. بل حقائق سائر الموجودات أيضا يمتنع معرفتها على

---

[749] 29ع (و).
[750] 29ب (و).
[751] 29ع (ظ).
[752] 22 أ (ظ).

ما هى عليه بالفكر والنظر عندهم على ما مر. والغباوة عندهم تعطيل الفكر عن معرفة الأعمال المذكورة وعن معرفة المقصود الحقيقي من تلك الأعمال والإقتصار على صورها بمحض التقليد. ذهب العلامة الشيرازي فى شرح الإشراق عند تحقيق مكارم الأخلاق الى أن فضيلة الحكمة مع رذيلتها الجربزة والغباوة مختصة بالعقل العملي أى المفكرة بإعتبار إستعمالها فى العمليات والكيفيات الأعمال المختصة بها، ولا يعم العقل النظر. أى المفكرة المستعملة فى النظريات الصرفة. وجعل الحكمة عبارة عن ملكة تصدر منها [753]/إستعمال المفكرة فى كيفية الأعمال النافعة للنفس فى معاشها ومعادها مقتصرا عليها. والجربزة عبارة عن ملكة يصدر منها إستعمال المفكرة فى الأعمال الغير النافعة أو فى النافعة لا على وجه النفع. والغباوة عبارة عن ملكة تصدر منها تعطيل الفكر عن الإستعمال لا فى النافع ولا فى غيره، بل يكون عمله بالتقليد المخص بدون الفكر لا فى نفعه ولا فى ضره. وإنما ذهب الى ذلك لما أشرنا اليه فيما سبق من أن زيادة العقل النظري مقبولة على كل تقدير وحال. وقال أبو علي مسكوية فى كتاب الطهارة: "الحكمة ملكة تصدر منها أعمال الفكر فيما ينبغى على وجه ينبغى بسهولة من غير روية"، والجربزة ويقال لها السَفَه أيضا ملكة يصدر منها أعمال الفكر فيما لا ينبغى أو على وجه لا ينبغى بسهولة من غير روية، والغباوة ملكة يصدر منها تعطيل المفكرة بالإختيار لا بالجبلة والخلقة إنتهى.

ولا يخفى عليك أن هذه التعريفات [754]/كلها متقاربة فى المؤدى والمآل. وسبب هذه الإختلافات أن هذا الفن أعنى الحكمة العملية أكثر تعبيراته لا يخلو عن تسامح، وإنها خالية عن التحقيق والتدقيق. لأنهم لما كان دأبهم أن يعلموا هذا الفن المبتدئين حتى تعملوا على مقتضاه. وهذبوا أخلاقهم فيستعدوا لتعلم الحكمة الحقيقية النظرية جعلوا هذا الفن خاليا عن الدقة مبنيا على الخطابة والموعظة. فلزمهم التسامح فى التعبيرات. فعبر كل واحد منهم عن المقصود بما يظنه أنه أقرب الى فهم المبتدى. فظهر الأختلاف، ولا بأس به عند ظهور المراد. ولما كان أصول الأخلاق ثلثة على حسب القوى النفسانية، وذكر المص أصل أصولها وهو الحكمة مع طرفها الجربزة والغباوة أراد أن يليها بما هو أقرب اليها وأنسب بها.

فقال **والغضب**: أى والقوة الثانية من القوى الثلث النفسانية القوة الغضبية عبر عنها بالغضب لما ذكر فى النطق والقوة الغضبية، ويقال لها النفس الحيوانية والسبعية واللوامة أيضا. وهى قوة باعثة تبعث النفس على دفع المكروه المنافر وعلى الغلبة [755]/وأخذ الإنتقام. ولها أحوال ثلاث إعتدال [756]/وإفراط وتفريط

---

[753] 29ب (ظ).
[754] 30ع (و).
[755] 31ب (و).
[756] 23 أ (و)

كسائر القوى. فيكون أفعالها بحسب أحوالها فيصير الملكات الحاصلة من الافعال أيضا ثلثا بحسب الافعال والأحوال. فأشار المص أولا الى الملكة الحاصلة من إعتدالها وقال: **فإعتدالها الشجاعة** يعنى؛ فالملكة الحاصلة من إعتدال القوة الغضبية ومن كونها على حاله المتوسطة بحسب المزاج الشجاعة. وهى ملكة يصدر بها عن النفس بالإختيار اقدام على المهائل، فالمخاوف بحيث يستحسنه الشرع والعقل مع سهولة من غير تكلف وبعبارة أخرى الشجاعة ملكة يصدر منها أعمال الغضبية فيما ينبغى على وجه ينبغى بسهولة من غير روية ومال التعريفين واحد. إعلم أن القوة الغضبية على مذهب التحقيق قسط والروح الحيوانى الصاعد الى الدماغ الممتزج بمزاجه. فينزل منه قسط الى القلب ويمتزج بمزاجه ثاتيا فيحصل [757]/فيها بذلك قوة قريبة لأن يصدر منها كل أثر أسند الى الغضبية من بعث النفس على الدفع والغلبة وأخذ الإنتقام. وإعتدالها أنما يكون بإعتدال الأمزجة الثلثة مزاج الروح الحيواني ومزاج الدماغ ومزاج القلب، وخروجها عن اللاعتدال يكون بخروج أحد الأمزجة عنه.

وهى أقرب الى الناطقة من القوة الشهوية. وهما خادمتان للناطقة وتكسر كل واحدة منها سورة الأخرى. فإنهما متضادتان وإذا غلبت أحديهما على الأخرى خرجت الغالبة عن طاعة الناطقة. ولا يخدمها خدمة لائقة بل يستخدمها إذا اشتدت عليها[758] وزاد إستيلاؤها. فتعالج بتقوية المغلوبة وتسليطها على الغالبة الى أن يتكسر سورتها ويدخل تحت طاعة الناطقة ويخدمها بحسب أمرها وأشارتها. وإذا خرجت الغضبية عن الإعتدال فخروجها عنه اما ان يكون على وجه يقتضى إفراطها فى أثارها الصادرة منها أى زيادتها وشدتها كما وكيفا أوعلى وجه يقتضى تفريطها فى أثارها أى نقصانها وضعفها كما وكيفا ولها رذيلتان بإعتبار هذين الطرفين.

[759]/أشار اليها المص فقال:**و إفراطها التهور** أى الملكة الحاصلة من إفراط الغضبية أى من خروجها عن الإعتدال على وجه يقتضى زيادة أثارها كما أو كيفا هى التهور. وهى ملكة يصدر منها الإقدام على المخاوف والمهالك لا على وجه ينبغى أو اعمال الغضبية فيما لا ينبغى أو على وجه لا ينبغى بسهولة من غير روية. **وتفريطها الجبن**: أى الملكة الحاصلة من تفريط الغضبية. أى من خروجها عن الأعتدال على وجه يقتضى نقصان أثارها كما أو كيفا الجبن. وهى ملكة يصدر منها الأحجام عما ينبغى فيه اللإقدام أو الإحجام عما لا ينبغى فيه اللإحجام أو الإحجام فى محل الإقدام بسهولة من غير روية. وبعبارة أخرى ملكة

---

[757] 30ع (ظ).
[758] عليها:غلبتها فى - ع -.
[759] 30ب (ظ).

تصدر منها تعطيل القوة [760]/الغضبية بالكلية بالإرادة والإختيار ولا بالجبلة والإضطرار. وقيل ملكة تصدر منها الحذر عما لا ينبغى الحذر منه وغير ذلك من العبارات المتقاربة المعانى. قال بعض الحكماء أن الفضائل كلها [761]/يتولد من الحكمة والشجاعة كما أن جميع الرذائل ينشأ من الجهل والجبن. فكان الحكمة أبو الفضائل والشجاعة أمها والجهل أبو الرذائل والجبن أمها وذلك أن الحكمة هى العلم والشجاعة هى الصبر. فإن الشخص إذا علم اللذة الحقيقية وكف نفسه بالإقدام عليها عن اللذات البهيمة وعن الإنهماك فيها حصلت فيه فضيلة العفة وقس عليه غيرها.

إعلم أن حقيقة الغضب حركة النفس وميلها الى دفع مكروه والى غلبة وأخذ إنتقام وذلك أن النفس إذا تصدرت أمرا مكروها منافرا متوجها اليها، أرادت دفعها ولا يصدر منها تلك الإرادة بواسطة قوة باعثة مودعة فى القلب. كما أن سائر أثارها سوى إدراك الكليات أيضا كذلك أى لا يصدر عنها إلا بواسطة القوى الجسمانية. فعند صدور إرادة الدفع من النفس تحركت القوة التى هى واسطة تلك الأرادة فى القلب، اما بحركة معتدلة أو شديدة أو ضعيفة وبحسب حركتها يثور من القلب بخار دخاني حار يابس. فيصعد منه قسط الى الدماغ فإن كان كثيرا [762]/شديدا إستولى على القوى الدماغية كلها ويعطلها عن أفعالها ويفسد مزاج الدماغ، بل مزاج البدن كله لإنتشاره الى جميع البدن وتأثيره فيه. وإذا بلغ الحال الى هذه الغاية لا يبقى للشخص شعور بما يفعله ولا يبصر ولا يسمع. فيكون مسلوب الشعور والإدراك بالكلية حتى يحصل ما أراد ويفعل ما شاء. وبعد ذلك يسكن الغضب والغضبية التى أعنى القوة فى القلب[763]. ويزول حركتها تدريجا ويرجع الى القلب ما بقى من البخار الدخاني المنتشر الى البدن. لأن أكثره يتخلل من المسام وسائر المنافذ. فيعود الشخص والنفس الى حاله الصحو ويدرك ما فعله بعد ذلك فيندم او يفتخر ويغتم أو يسر. وهذه الحالة التى ذكرناها هى التهور إن كانت عادة وخلقا كما هى حال أكثر الناس.

وصاحب الشجاعة لا يكون حركة القوة الغضبية فى قلبه إلا معتدلة بحيث يثور من حركتها بخار معتدل، ويصعد قسط منه الى الدماغ ولا يبطل قواه بل يسخنها تسخينا ما ويصير تلك السخونة [764]/سببا للإقدام المقارن بالشعور على الدفع الذى ينبغى الإقدام عليه شرعا وعقلا ومثل هذه الحركة المعتدلة مع الأقدام المترتب عليها، إذا كانت عادة للنفس وخلقا لها يسمى شجاعة. وأما نفس الجبان فإذا تصورت أمرا مكروها يقدر على دفعه وأرادت دفعة عارضتها الواهمة قبل

---

[760] 23 أ (ظ).
[761] 31ع (و).
[762] 31ب (و).
[763] يسكن الغضب والغضبية التى أعنى القوة فى القلب: يسكن الغضب أعنى القوة الغضبية فى القلب: فى ـ ب، ع ـ.
[764] 31ع (ظ).

حركة القوة الغضبية أو بعد حركتها بحركة [765]/ضعيفة. بحيث يثور منها بخار ضعيف يمد الواهمة، ويعنيها فى معارضتها للنفس بأن يصور أن قدرة النفس[766] لا تفى لدفع ذلك المكروه أو انها على تقدير دفعها إياه يتوجه اليها مكروه أخر أقوى وأشد من الأول، فيعجز عن دفعه لا محالة. فهذه المعارضة يحصل للنفس الأحجام فى موضعه الإقدام. وإذا رسخت فيها هذه الحالة يسمى جبنا.

ولما بين المص القوتين من القوى الثلث النفسانية والأصلين من الأصول الأخلاق الثلاثة مع اطرافهما الأربعة أراد أن يشير الى القوة الثالثة والأصل الثالث مع طرفية. فقال **والشهوة**: أى والقوة الثالثة القوة الشهوية البهيمية الأمارة. [767]/وهى قوة فى الكبد يبعث النفس على جلب الملائم للطبيعة، وقواها ومطالبها جسمانية صرفة وبهيمية محضة بخلاف الغضبية. فإن مساقها ومطلبها برزخ بين الجسمانية والنفسانية بل أشبه بالروحاني من الجسماني. ومعنى الشهوة ميل النفس بواسطة القوة الباعثة الشهوية الى ما يلائم الطبيعة وقواها. وإنما عبر عن القوة الشهوية بالشهوة للإختصار مع المبالغة على ما مر فى النطق والغضب.

فإعتدالها العفة: يعنى فالملكة الحاصلة من إعتدال القوة الشهوية فى مزاجها أولا، وفى أفعالها كما وكيفا ثانيا هى "العفة". وهى ملكة يصدر منها أعمال القوة الشهوية فيما ينبغى وعلى وجه ينبغى بسهولة من غير روية. فهى فى الحقيقة ملكة بها يقنع النفس بإختيارها على الضروريات الحاصلة من وجه حلال شرعي فى معاشها وبقاء بدنها الى الأجل وبقاء نوعها. ولا يطلب من المطاعم ألذها بل يقتصر على ما به تسد الرمق ويجعله بدلا عما تحلل، ومن المشارب أعذبها بل يكتفى بما يدفع به شدة العطش والمه، ومن [768]/الملابس أفخرها بل يقنع على ما يدفع به ضرر الحر والبرد عن بدنها،[769] ومن المساكن أرفعها بل يقتصر على ما يتيسر[770] به عن الأمطار والثلوج وعن كل ما يجب التستر عنه شرعا وعقلا وعن مضره من يقصده بالشر والضر، ومن المناكح أبهيها وأحسنها بل يقنع على ما يحصل بها التناسل. ويكون معظم همتها وجل عزيمتها مصروفا فى تحصيل الكمالات المختصة بالانسان وتخليص نفسها عن الأمور التى يشاركها فيها بهائم وسباع وشياطين. فإن الإشتغال بها والإنهماك فيها خسران مبين. نسال الله التوفيق فى كل حال ونعوذ به من سيئات الأعمال.

وإفراطها الفجور: أى الملكة الحاصلة من إفراط القوة الشهوية وخروجها عن الإعتدال المزاجي والاثرى الى جانب الزيادة الفجور. وهى ملكة يصدر منها

---

[765] 24 أ (و) .
[766] النفس: ناقصة فى - ع -.
[767] 31ب (ظ).
[768] 32ع (و).
[769] بدنها: يديها: فى - ب -.
[770] يتيسر: يتستر: فى - ب -.

اعمال القوة الشهوة فيما لا ينبغى أو على وجه لا ينبغى بسهولة من غير روية. يعنى ملكة بها ينهمك النفس فى الشهوات وتحصيل الملايمات [771]/الطبيعية [772]/والمشتهيات ولا يفرق بين الحلال والحرام ونسيت كمالاتها الحقيقية. وإشتغلت عن تحصيلها بتحصيل اللذات الفانية البهيمة وكانت سلطانا وملكزا. فصارت سايسة لدأبتها. **وتفريطها الجُمود** بالجيم. وقيل الخُمود بالخاء المعجمة يعنى الملكة الحاصلة من تفريط القوة الشهوية وخروجها عن الإعتدال المزاجي والاثري الى طرف النقصان الجمود. وهى ملكة يصدر منها تعطيل القوة الشهوية عن أثارها اللائقة وغير اللائقة بالإختيار لا بالإضطرار. بحيث يوجب تعطيلها نقصان بعض الكمالات المطلوبة أو ضعفها.

إعلم أن النفس الناطقة وإن كانت مجردة فى ذاتها، إلا أنها تعلقت بالروح الحيواني تعلقا مفرطا بحيث جعلها ذلك التعلق المفرط بمنزلة الأمر الجسماني. فإنها يتلذذ بكل ما يتلذذ به الروح الحيواني الجسماني ويتألم بكل ما يتألم به. وكان الروح الحيواني بجميع القوى الجسمانية قد أعطي النفس لتجعله آلة لحصول كمالاتها وكان ينبغى لها [773]/أن يستعمله كيف تشاء فى تحصيل الكمالات. فانعكست الأمر وصارت النفس بمنزلة الالة له يستعملها كيف يشاء فى هواه وفى كل ما يلائمه من لذاته ومشتهياته وفى دفع ما يمنعه عن مشتهاته، ويأباه عن لذاته. فإستغرقت فى هواه وإنهمكت فى مشتهاه بحيث نسيت لذاتها الروحانية وكمالاتها النفسانية. يا أسفاه ويا حسرتاه إن بقيت على تلك الحال الى وقت الآجال ولم يأخذ يدها توفيق الملك المتعال ولم يتداركها فضل الحق ذى الجلال.

وقد نبه السلف النفوس الراقدة فى مهد الغفلات بأنواع التمثيلات والتنبيهات. لأن التمثيل بالنسبة الى من عقله مغلوب الوهم أشد تاثيرا من البرهان. فإنه قد أنس بالمحسوسات وتوحش عن المعقولات. فكلما أفيد بمعقول فى ضمن محسوس أو مشبها بمحسوس، كاد أن يفهمه ويقبله. ومن جمله تلك التمثيلات انهم شبهوا حال النفس الناطقة قوتى الشهوة والغضب تشبيها تمثيليا بحال شخص قصد الصيد. فركب فرسا وأخذ معه كلبا أو فهدا أو غيرهما من سباع الصيد وخرج الصحراء المصيد. فلا يخلو حاله اما أن يكون فرسه مرتضا مؤديا لا ضعيفا عاجزا [774]/عن الحركة المطلوبة ولا قويا مفرطا شموسا حرونا. وكلبه أيضا معلما متوسطا فى الجوع والشبع. والشخص نفسه عالما بتحريك الفرس وأحوال اللجام وسائر ما يجب على الفارس معرفته. وأيضا عالما باثارة الصيد وارسال الكلب ووقته وسائر شروط الصيد والصياد. وإذا كان الأمر كذلك نال البغية وأخذ الصيد بقدر

[771] 24 أ (ظ).
[772] 33ب (و).
[773] 32ع (ظ).
[774] 33ب (ظ).

إستعداده، وإستعداد الآته فى ضغر الصيد وكبره. فإذا رجع الى منزله رجع فرحا فخورا [775]/ويتعيش هو بصيده وفرسه بالعلف وكلبه بما له حظ فيه من الطعام. وأما أن يكون فرسه شموسا غير مؤدب فيخاف منه على الشخص لإحتمال أن يلقيه فى ورطة الهلاك فضلا عن نيل البغية واخذ الصيد. وأما أن يكون كلبه غير معلم يذهب الى هواه عند الإرسال ولا يذهب الى الصيد أو يأخذه ويفسده ويخرجه عن الإنتفاع به، وعسى أن يكون كلبا فيهجم على الشخص أو على دأبته فيهلكهما أو يهلك الأخر، فينال منه [776]/مكروه الى الشخص. وأما أن يكون كلاهما غير مؤدبين جميعا فيشكل حال الشخص غاية الإشكال ويتوجه اليه المكروه وخوف الهلاك من جهتين. وأما أن يكون الشخص جاهلا فى الفروسية أو فى الصيد أو فهما جميعا، فح يحرم عن البغية وأخذ الصيد لكنه سالم عن الهلاك وخوفه، وكأنه أهون الشرور. ومرادهم من الشخص هو النفس الناطقة ومن الفرس هو النفس الشهوية البهيمية ومن الكلب هو النفس اللوامة السبعية. ولا يلتزم فى التشبيه التمثيلي تشبيه المفردات بعضها ببعض بل التشبيه إنما يجرى فى الهيئة المنتزعة إلا أن بعض التمثيلي يكون[777] متضمنا للتشبيه المركب. فيجرى التشبيه فى الاجزاء أيضا كما يجرى فى الهيئة كما هو كذلك.

ههنا ومن التمثيلات المذكورة التمثيل الذى ذكره سلطان العارفين زبيدة العاشقين عمدة الواصلين وارث علوم الأنبياء والمرسلين واقف اسرار الأولين والأخرين حضرة مولانا ومن كل الوجوه. أولا محمد جلال الدين قدس سره الشهير بحضرة المولوي فى أول كتابه المثنوي الذى لو كتب بالنور على حَدَقَة الحور، لما كان حقه قد أدى إلا بالقصور. نسأل الله تعالى أن يقدسنا بسره العظيم و ببركة، وأن يحشرنا فى زمرته ويعفو عنا بحرمته، ويجعلنا مظهرا لشفاعته كما وفقنا فى هذه النشأ\ة لسلوك طريقته وشرفنا وله الحمد [778]/أولا وأخرا بخدمته.

وذلك التمثيل أن ملكا من الملوك خرج الى الصحراء للصيد ورأى جارية حسنا وعشقها. ونسى الصيد فإشتراها وتملكها فمرضت الجارية قبل الوصال. فاشتد على الملك الحال جمع الأطباء، وقال: "أنظروا فى مرض الجارية". وإدعى كل واحد منهم الحذاقة والمهارة. فباشروا العلاج ولم يؤثر فى دفع المرض، بل إشتد المرض يوما فيوما كادت أن يهلك. وزاد إضطراب الملك والمه بسببها [779]وعلم يقينا أن هؤلاء الأطباء مدعون كذابون فى دعاويهم الحذاقة. فرجع الى الله تعالى وتضرع بالخلوص، وسأل أن يوفقه لطبيب حاذق صادق فى صنعته. فبشر بالإلهام أو فى المنام بقدوم طبيب رباني صادق اللهجة كامل الصنعة. فجاء فى

---

[775] 25 أ (و).
[776] 33ع (و).
[777] بل التشبيه انما يجرى فى الهيئة المنتزعة إلا أن بعض التمثيلى يكون: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[778] 33ب (و).
[779] بسببها: نسيتها فى ـ ب، ع ـ.

وقته أكرمه الملك وأدخله على الجارية. فنظر فى سحنتها وخبس [780]/نبضها، فعرف أن مرضها ليس بجسماني، [781]/بل مرض نفساني من قبيل العشق. وأعلم الملك الحال ودبر تدبيرا لطيفا فى استعلام معشوقها أولا. فأمر بأن يذكر أسامى البلدان عند الجارية وهو يخبس نبضها. ولما ذكر بخارا ظهر الإختلاف والإختلاج فى النبض فعلم أن معشوقها فى بخارا ذكر محلات بخارا، فعين محلة المعشوق. ثم بيوت تلك المحلة فعرف بيته. ثم أسامى من فى ذلك البيت فعرف أن معشوقها غلام امرد صيّاغ. فأمر الملك بإحضاره، ولما حضر أراد الملك قتله. قال الطبيب: "هذا ليس برأى صواب، إن أردت خلاص الجارية من المرض وعودها الى حالة الصحة. لأنك إذا قتلت الغلام هلكت الجارية. والرأى انك تريها الغلام كل يوم ويجمع بينهما بلا فجور. فتدبر تدبيرا تغير به الغلام من الصباح الى القباحة تدريجا حتى يبرد قلب الجارية عنه. وضعفت علاقتها به حتى إنقطعت بالكلية ويهلك الغلام الى ذلك الوقت وتعود الجارية الى صحتها وبهجتها. وتسلم انت عن سفك الدماء المعصوم وتخلص الجارية عن الهلاك.

فسلم الملك الرأى اليه، فركب معجونا وناوله الغلام. فهزل يوما فيوما وزال حسنه تدريجا، فأعرضت الجارية عنه اعراضا تاما. وعادت [782]/الى صحتها وحسنها وهلك الغلام بالاخرة ونال الملك المقصود. فالمراد بالملك النفس الناطقة، وبالجارية الروح الحيواني الذى هو متعلق النفس الناطقة، وبالغلام الضياغ هواه ومشتهياته البهيمية، وبالطبيب هو الشيخ الكامل والمرشد الواصل. والمراد من سائر الأحوال والتدبيرات هى أحوال السلوك بتدبير المرشد وتهذيب الأخلاق برأيه وتخليص النفس عن الصفات البهيمية والسبعية والشيطانية بالتدريج. والثاني، والمراد بالأطباء الذين لم ينجح تدبيرهم ولم يؤثر علاجهم هم المشائخ المراؤن المدعون الذين ورد فى حقهم الدجالون الذين يجتلبون الدنيا بالدين السنتهم أحلى من العسل. وقلوبهم قلوب الذباب. دفع الله شرهم وضرهم عن الطلاب. ولا يخفى عليك أن لهذه التمثيلات فوائد عظيمة فى إزالة [783]/الغفلات أقول وبالله التوفيف.

إن مرجع جميع الكمالات هو التشبه بالآله والمجردات فى الأفعال النفسانية وبالأجرام العالية فى الحركات الجسمانية. وقد بين فى محله أن النفوس الفلكية لها حركات فى الكليات الإشراقية النورانية. يعنى تفيض عليها مستمرا دائما كيفيات نورانية من جانب معشوقاتها، وهى العقول المجردة. وتلك الكيفيات كمالاتها المطلوبة. فيتلذذ بها وإنما تستعد لإستفاضة تلك الفيوضات وقبولها ودوامها

---

[780] 33ع (ظ).
[781] 25 أ (ظ).
[782] 33ب (ظ).
[783] 34ع (و).

بحركات أجرامها فى الوضع. فيحركها دائما ليدوم الفيضان، فيصير تلك الحركات فى الكيفية النفسانية الإشراقية أسبابا لحدوث الحركات [784]/الوضعية الدورية فى أجرامها. وهذه الحركات الوضعية أسبابا لدوام الحركات فى كيفية الإشراقية كما انها أسباب لحدوث هذه، فح يرتفع توهم الدور. فلا غرض ولا مقصد للنفوس الفلكية فى تحريك اجرامها الأدوام تلك الفيوضات التى هى كمالاتها الفائضية عليها من العقول المجردة ومن نور الأنوار. واما حدوث الحركة فى المادة العنصرية فى الكيفية الإستعدادية بسبب حركات الأفلاك والكواكب. فليس بمقصود ولا غرض [785]للنفوس الفلكية بل حدوثها منها ليس إلا بطريق التطفل والتبعية القرينة الى الإتفاقية. فإن الأفلاك كلما تحركت بإرادة نفوسها وحركت الكواكب معها تصل أنوار الكواكب منفردة ومجتمعة الى مواد العناصر لا محالة أرادت النفوس أو لم ترد. فيحدث فى تلك المواد بوصول الأنوار اليها كيفيات مختلفة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

ويقال لها كيفيات إستعدادية لأن المادة بها يستعد لقبول صورة فائضة عليها من واهب الصور. بل تلك الكيفيات أيضا فائضة عليها منه فى الحقيقة. وإنما تحدث فيها بسبب وصول الأنوار اليها إستعداد لتلك الكيفيات ويدفع التسلسل بالإستعداد السابق [786]/واللاحق. لأن كل سابق معد للاحق ولهذا البحث محل أخر يكتفى هنا بهذا المقدار. وغرضنا بيان أن النفوس الفلكية لا غرض لها فى السفليات. بل غرضها منحصر فى حصول الكمال لها ودوام فيضانه عليها، ولما ظهر ذلك فيجب على المتشبه بها أن يكون كذلك. أعنى أن لا يكون له غرض فى تحريك بدنه وأعضائه. فأى حركة كانت حصول أمر سفلي جسماني من اللذائذ البهيمية والمطالب الدنيوية والمقاصد الجسمانية. بل يكون غرضه ومقصده منحصرا فى تحصيل الكمالات النفسانية الملكية وإستفاضتها من المبادى العالية والنفوس القدسية. وإذا كانت نيته الخالصة وعزيمة الصادقة فى كل فعله وحركته الجسمانية التقرب الى الله تعالى والتشبه به، والطلب لمرضاته الكريمة وهو فى الحقيقة يجمع جميع الكمالات. فح لا يضره حصول اللذة المباحة الجسمانية من ذلك الفعل بطريق التبعية والتطفل. لا بأن يكون غرضا أوليا باعثا له على ذلك الفعل والحركة، ويشعر بذلك إشتراط النية فى العبادات. وما روى من الأثر: "رُبَّ عمل من أعمال الدنيا يكون من أعمال الأخرة بحسن النية ورب عمل من أعمال الأخرة يكون من أعمال الدنيا بسوء النية".

---

[784] 26 أ (و).
[785] 34ب (و).
[786] 34ع (ظ).

ويدل على ما ذكرنا من أمر التشبه ما ذكره بعض من تكلم فى أسرار العبادات [787]/الشرعية من أن الصلوة يتضمن التشبيه بالأجرام العالية فى كونها حركة وضعية بسببها. يفيض على النفس الناطقة الإنسانية أنوار من جانب المعبود المعشوق المتوجه اليه بحسب قوة التوجه وضعفه، وبحسب الحضور معه والغيبة عما عداه. وهى الصلوة [788]/حقيقة والزكوة تتضمن التشبه بالاله فى الرحمة على الغير وإيصال الخير اليه. والصوم تتضمن التشبه به أيضا وبالملكة فى التبرء عن الأكل والشرب والوقاع. والحج جامع لأكثر التشبيهات كما يظهر عند التأمل. وكذا جميع الأخلاق المعتبر له[789] المرغوب اليها إذا تأملنا فيها ظهر لنا انها متضمنة للتشبيهات المذكورة ولذا صارت أسبابا للكمالات المطلوبة. إعلم أن من لم يهذب أخلاقه ولم يعدلها لم يصل الى رتبة الحامدين [790]/ودرجة الشاكرين لأن الحمد العرفي والشكر اللغوي. صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من الجوارح والقوى الى ما أعطى لأجله. فإذا لم يكن من الحامدين يكون من الساترين لأنعم الله عليه. فيحرم من وعد "لأزيدنكم"، ويخاف عليه من وعيد "إن عذابى لشديد".

وإنما إقتصر المص على ذكر الثلثة من أصول الأخلاق ههنا. ولم يذكر معها العدالة على أن يكون هى أيضا من الأصول كما فعله غيره من الفحول. بل أوردها بعد تمام الكلام فى الأصول وبيان شعب كل واحد منها نظرا الى أن القوى النفسانية ثلث وأصول الأخلاق انما يكون بحسبها. أو الى أن العدالة ليست بملكة مستقلة للنفس. بل هى عبارة عن كون الأصول الثلثة جميعا معتدلة.والظلم خروج شئ منها عن الإعتدال. أو الى أنها على تقدير كونها ملكة مستقلة، أنما هى من الملكات الثانية المترتبة على الملكات الأولى المترتبة على الأفعال والقوى. وكلامنا فى الملكات الأولى لأن الثانية وإن كانت ملكات فى نفسها إلا أنها لا يطلق عليها ملكات وأخلاق. بل يطلق عليها الكمالات المترتبة على الملكات كما أن الأولى. وإن كانت كمالات فى نفسها بإعتبار أنها أمر خارج من القوة الى [791]/الفعل مما ينبغى خروجه لكنها لا يطلق عليها كمالات. بل ملكات واما من زادها عليها وإعتبارها من الأصول. فنظر الى أنها ملكة حاصلة للنفس من إعتدال جميع القوى النفسانية تقتدر بها على إستعمال جميع القوى بالإختيار فيما ينبغى على ما ينبغى بسهولة من غير روية. كما أن الظلم ملكة حاصلة لها من خروج القوى كلها عن الإعتدال الى جانب الإفراط بها يصدر عن النفس إستعمال القوى فيما لا ينبغى أو على ما لا ينبغى بسهولة من غير روية. والإنظلام ملكة حاصلة لها من خروج جميع القوى عن الإعتدال الى جانب التفريط بها تعطل النفس جميع

---

[787] 34ب (ظ).
[788] 26 أ (ظ).
[789] المعتبر له: المعتدلة: فى - ب، ع -.
[790] 35ع (و).
[791] 35ب (و).

القوى عن أفعال اللائقة وغير الائقة، لا على وجه لائق ولا على غير لائق. والأحق الأدق ما إختاره المص.

والفضائل هى الأوسط: أى الصفات التى يحمد عليها ويمدح بها هى الملكات الواقعة فى الأوساط بين الإفراط والتفريط أو الملكات المتوسطة بين الطرفين أى المعتدلة. [792]/إنما عبر عن المتوسطات بالأوساط مبالغة. ولا يخفى عليك أن المقصود بالإفادة هو كون الأوساط فضائل لا العكس. [793]/وإنما قلت الكلام للمبالغة أو نقول هذا من قبيل التعريف اللفظي، عرف الفضائل المجهولة بالاوساط المعلومة؛ إعلم أن المراد من الوسط هنا هو الإعتدال الإضافي الإصطلاحي كما فى المزاج. إذ لا يتصور الحقيقي إلا فيمن مزاجه معتدل حقيقي. ولما إمتنع هذا إمتنع ذاك فيكون أعدلية الأخلاق بحسب أعدلية المزاج. وقد سبقت الإشارة الى بحث المزاج، ومنه يستمد بمعرفة[794] أوساط الأخلاق. إعلم أن الفضيلة هى السعادة وهى خير إضافي. والخير الحقيقي على ما فسره أرسطو هو مطلوب الكل وهو الكمال على الإطلاق. والحق أنه هو الإله الحق سبحانه وتعالى حيث يشتاقه جميع الموجودات الممكنة ويطلب الوصول اليه والى الخيرات الإلهية منه ومنها أنواع الكمالات والبقاء والسرمدية.

ثم قسمة البعض بالإضافة الى جوهر وأجناس العرض وأنواعه فح يقال له السعادة، لأنه يكون خيرا إضافيا لا حقيقيا. فسعادة كل شئ أعنى خيره بالنسبة وهو [795]/كماله الممكن الذى يشتاقه ويطلب الوصول اليه. ثم رتبوها على مراتب فأفضلها وأعلاها هى السعادات النفسانية الباقية معها أبدا دائما. وهى التى تعلقت بالأجسام لتحصيل تلك السعادات والكمالات. ثم ما يكون وسيلة الى حصول تلك السعادات من الأخلاق الجميلة التى يقال لها الفضائل لكونها أسبابا بالحصول الفضائل الحقيقية ومن الافعال الحسنة الإختيارية التى هى أسباب لحصول الأخلاق الجميلة. ثم السعادات البدنية مثل صحة المزاج وسلامة القوى والأعضاء. ثم السعادات الخارجية مثل الثروة واليسار وكثيرة المال والمنصب والترفة فى المأكل والمشرب والمسكن والمنكح والملبس. ويقال لمثل هذه السعادة بخت وإتفاق وجدّ أيضا. ثم السعادة فى الأعراض.

فالسعادة فى الكمية هى كون العدد والمقدار معتدلا وفى الكيفية مثل اللذات وفى الإضافة مثل الصداقة والرياسة وفى الأين ومتى كالمكان [796]/المعتدل والزمان المبتهج وفى الوضع كالقعود والإضطجاع والإتكاء الموافق وفى الملك كالأموال وفى الانفعال كالسماع الطيب وسائر المحسوسات المؤثرة وفى الفعل

[792] 35ع (ظ).
[793] 27 أ (و).
[794] بمغفرة: فى مغفرة: فى - ع -.
[795] 35ب (ظ).
[796] 36ع (و).

نفوذ الأمر ورواج الفعل، وقسموها بإعتبارات أخرى يطول تذكر. ثم الكلام[797] هذا كله على مذهب أرسطو ومن تبعه. وأما مذهب أفلاطون و بقراط وفيثاغورس وأشباههم من الأقدمين. فإنهم أجمعوا على أن السعادة منحصرة فى سعادة النفس وفيما يكون وسيلة اليها كالأخلاق والأفعال الجميلة بإعتبار أنها وسيلة الى السعادة النفسانية الأبدية. ولا يطلق السعادة عندهم على صحة المزاج وسلامة الاعضاء[798]/ فضلا عن الأمور الخارجية مثل الثروة والجاه. إلا ان يكون مرض البدن بحيث يلحق النفس بسببه[799] مضرة فى أفعالها الخاصة المؤدية الى سعادتها مثل فساد العقل ورداءة الذهن. وما أشبهها وعند من جعل البدن جزئا من الإنسان لا ألة له مثل الرواقيين والأطباء. لا يتم سعادة الانسان وفضيلة إلا بجميع ما ذكرناه من السعادات النفسانية والبدنية الداخلية والخارجية فى مذهب أرسطو فلا فرق بين المذهبين، فافهم.[800]

وعند الأقدمين الإنسان عبارة عن النفس الناطقة وحدها. ويقولون أن النفس لا تنال السعادة الكاملة الحقيقية ولا تصل الى لذاتها الباقية السرمدية ما دامت متعلقة بهذا البدن الظلماني ومتكدرة بكدورات الجسم الهيولاني ومحتاجة الى ضروريات السفلية النحسة ومضطرة الى المقتضيات الجسمية النحسة. لأن لذاتها وسعاداتها قد ستر بها[801] عنها ظلمة الهيولي كما يستر ظلمة الليل جميع المبصرات عن الباصرة. فإذا إنقطعت علاقتها عن البدن وولدت عن أم الطبيعة وخرجت عن رحمها الى عالم البقاء المنور بالأنوار وبنور الأنوار. شاهدت سعاداتها ونالت لذاتها. ففهم الرواقيون وأصحاب أرسطو من هذا الكلام التسوية بين جميع النفوس الإنسانية فى نيل السعادة الحقيقية بعد الموت. فشنعوا عليهم بأنواع[802]/ التشنيعات لو شنعوا على أنفسهم بقصور الفهم وسوء الرأى لانصفوا. فإن كل من[803] هؤلاء الأساطين فى السعادات المكتسبة لكل شحص فى هذه النشأة لا فى مطلق السعادات الذاتية الممكنة بالنظر ذات الإنسان من حيث هو إنسان مطلقا هذا ظاهر لا بسترة فيه. وإن سلمنا أن كلامهم فى مطلق تلك السعادات فمن أين أخذ أنهم قد إدعوا أن هذه السعادات كلها حاصلة لكل شحص من أشخاص الإنسان.

وإن أرسطو وأتباعه لما ذهبوا الى أن الإنسان عبارة عن مجموع البدن والنفس. عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق المائت وبالناطق الماشى على رجلين أيضا وبما أشبه ذلك مما يشعر بدخول البدن فى حقيقة الإنسان عندهم. ولذا عمموا

---

[797] تذكر ثم الكلام:بذكرها الكلام، فى - ب -.
[798] 27 أ (ظ).
[799] بسببه: بسيئة، فى - ع، ب -.
[800] 36ب (و).
[801] ستر بها: سترتها، فى - ع، ب -.
[802] 36ع (ظ).
[803] كل من كلام، فى - ع، ب -.

سعاداته الى السعادات الجسمانية الداخلية والخارجية على ما سبق. وبعض المحققين قد حاكم بين الفريقين وقال إن أردتم بالسعادة ما هو كمال ولذة فى الحقيقة ونفس الأمر سواء طابق الإعتقاد أو لم يطابقه؛ فالحق ما ذهب اليه الأقدمون مثل أفلاطون ومن تقدمه. وإن أردتم بها ما هو كمال ولذة بالنظر الى الإعتقاد سواء طابق نفس الأمر أو لم يطابقه؛ فالمختار ما ذهب اليه أرسطو وأتباعه من الرواقيين والأطباء. وينبغى أن يعلم أن السعادة [804]/الجسمانية بالنظر الى الإنسان لها حد [805]/معين متوسط بين الإفراط والتفريط. إذا كانت فى ذلك الحد المعتدل يقال لها الفضيلة الجسمانية. فلا ينافى ح السعادة النفسانية والفضيلة الروحانية الملكية بل يتفضل اللإنسان باحرازه الفضيلتين ويتشرف برتبة الخلافة الإلهية بكونه جامعا فى المظهرية للرتبتين، أعنى رتبة العلويات والسفليات. وليس المراد بالعلوي ما يكون عاليا بحسب الحس، ولا بالسفلي ما يكون سافلا بحسبه بل كل محسوس سفلي وإن كان عاليا فى الحس وكل معقول علوي وإن كان سافلا فى الحس. وليكن فى ذكرك بل نصب عينك. إن كل سعادة جسمانية إن كانت مطلوبة لكونها وسيلة الى حصول السعادة النفسانية لا لذاتها، ولذاتها فهى فضيلة ممدوحة؛ وإن [806]كانت مطلوبة مرغوبة اليها لذاتها، ولذاتها مع قطع النظر عن كونها وسيلة الى السعادة الحقيقية النفسانية فهى رذيلة مذمومة.

فهى ثلثة: أى الأوساط بدلالة التاء فى ثلالة. إذ لو كان ضميرهما[807] راجعا الى الفضائل لوجب أن يقال ثلث بدون التاء والمرجع واحد. وإنما صارت الأوساط ثلثة لأنها عبارة عن الملكات الواقعة على أفضل أحوالها. فلا يتصور التعدد فيه فيوجب أن يكون أوساط الملكات بحسب اصول الملكات. وهى ثلثة على حسب القوى النفسانية الثلث وقد أشرنا فيما سبق الى وجه الحصر والى وجه الزيادة.

والأطراف رذائل والأنسب.[808] والرذائل هى الأطراف طرف الشئ غايته ونهايته. كما يقولون النقطة طرف الخط والخط طرف السطح والنهاية، قد يطلق على معنى الإنتهاء. فيكون عرضا من مقولة الوضع أعنى هيئة عارضة لاخر جزء من الشئ بالنسبة الى الخارج. وقد يطلق على ما يقوم به الإنتهاء أعنى أخر جزء من الشئ من حيث أنه يقوم به معنى الإنتهاء. فيكون تابعا لذى النهاية فى كونه جوهرا أو عرضا ولا يتصور ذلك إلا فى أمر ممتد بحسب الحس. وقد يستعمل مجازا فى غير الحسيات أيضا من الجواهر والأعراض التى يمكن أن يتوهم فيها [809]/إمتداد طولا أو عرضا أو عمقا أو فى جميعا. فيتوهم فيها بحسب

[804] 36ب (ظ).
[805] 28 أ (و) .
[806] 37ع (و).
[807] هما: هى فى ـ ب، ع ـ .
[808] والانسب: الانسب فى ـ ب، ع ـ.
[809] 37ب (و).

كل إمتداد طرفان فغايات الأفعال والحركات ونهاياتها من هذا القبيل. وقس على الطرف الوسط فى كونه حقيقة فى الإمتدادات الحسية ومجازا فى ما عداها. وأما إستعمال الوسط فى معنى الإعتدال، فهو إما حقيقة بالنقل أو بالغلبة. وأما مجاز مشهور وقد يستعمل الطرفان بمعنى المتقالبين المتقاطرين. أى تقابل كان والوسط كلا بمعنى[810] ما لا يقابل ولا ضد له والمراد من الأوساط والأطراف ههنا معناهما المجازي. إذ لا يتصور الإمتداد الحسي فى الملكة النفسانية بل يتوهم إمتداد له طرفان ووسط مثل الإمتداد المتوهم المسمى بعرض [811]/المزاج. ويتوهم للنفس حركة كيفية فى ذلك الإمتداد، فإن إستقرت إطمأنت على الوسط صارت مطمئنة معتدلة الأخلاق. وإلا أى وإن خرجت الى [812]/أى طرف كان من طرفي ذلك الإمتداد وقعت فى ورطة رذيلة لا محالة إذ الأطراف رذائل.

فهى ستة: أى الأطراف ستة بناء على أن لكل وسط طرفين والأوساط ثلثة، فوجب أن يكون الأطراف ستة. **هذه بحسب الكمية:** أى هذه المذكورات من كون الأوساط ثلثة وفضائل والأطراف ستة ورذائل بإقتضاء الكمية وبالنظر اليها فقط. وذلك أن القوى النفسانية التى هى أسباب أولية بادية للملكات ثلث فى ذواتها وبالنظر الى أفضل أحوالها وكون أفعالها متوسطة بين الكثرة المفرطة والقلة المفرطة بحسب الكمية. وستة بالنظر الى خروجها عن أفضل اللأحوال اما بكثرة الأفعال المفرطة أو بقلتها المفرطة بحسب الكمية أيضا. فيكون الملكات المترتبة عليها وعلى أفعالها أيضا كذلك أعنى كون أوساطها ثلثة وفضائل وكون أطرافها ستة ورذائل بإقتضاء الكمية وبالنظر اليها فقط.

ومنها ردائة الكيفية: أى من الرذائل ما يكون رذالته بسبب رداءة الكيفية لا بسبب الخروج الى أحد الطرفين بحسب الكمية. لأن الخروج عن الإعتدال كما يكون بالقلة والكثرة بحسب الكمية كذلك يكون بالشدة والضعف [813]/بحسب الكيفية. وأنت قد عرفت أن الملكة من مقولة الكيف وسبب حدوثها فى النفس الفعل[814] الإختياري وسبب رسوخها، وكونها ملكة تكرار ذلك الفعل. وسببها البعيد هى القوى النفسانية على ما مر، والملكة تابعة بسببها فى الجودة والردائة. فإن كان ذلك الفعل فيما ينبغى على وجه ينبغى بقدر ينبغى كانت الملكة الحاصلة منه ومن تكراره كذلك وهذا القيود على ما ترى بعضها راجع الى الكمية وبعضها راجع الى الكيفية. ولكل واحد منها مدخل فى السببية فأذن يكون جودة الملكة وردائتها تارة بالكمية وتارة بالكيفية، ونظير ذلك ما ذكره الأطباء من أن المزاج إذا إنحرف عن إعتداله ومرض صاحبه فذلك الإنحراف والمرض إما سوء مزاج مادي أو ساذج.

---

[810] كلا، ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[811] 28أ (ظ)
[812] 37ع (ظ).
[813] 37ب (ظ).
[814] الفعل: العقل فى ـ أ ـ.

يعنى إما أن يكون سببه خروج أحد العناصر عن الائق إما الى جانب القلة أو الى الكثرة، فيرجع السبب الى الكمية [815]/المادة وخروجها عن الكمية اللائقة. وإما أن يكون السبب فساد إحدى الكيفيات مع بقاء المادة -أى العناصر على حالها فى الكمية اللائقة، وقِسْ على ذلك أسباب الملكات أيضا فى صلاحها وفسادها كما وكيفا- فإنا قد نجد الأفعال [816]/واقعة فيما ينبغى على وجه ينبغى بقدر ينبغى. لكننا إذا تأملنا فيها وجدناها قد خالطها من بعض الجهات كيفية فاسدة مفسدة، فأفسدتها وأخرجتها عن الإنتفاع بها فى محل الإنتفاع، فيكون الملكة الحاصلة منها ومن تكرارها أيضا كذلك. فيشكل الأمر غاية الإشكال لأن الملكة الردية التى يكون ردائتها من جهة الكيفية متعسر العلاج. كما أن المرض الذى سببه سوء المزاج السازج أعسر علاجا من المادي فإن تشتخيصه يعجز الطبيب من أول الأمر.

أما فى الحكمة: أما ردائة الكيفية فى الملكة التى تسمى حكمة ويميز بها الحق عن الباطل والخير عن الشر. ويعرف بها حقائق الأشياء على ما هى عليه فى نفس الأمر بسهولة من غير تكلف روية. **فلمن يتعلمها:** يعنى فهى عبارة عن اللأعراض الباطلة التى ينضم الى تلك الملكة فى كونها باعثة لاقدام النفس على الأفعال [817]/الجيدة الحسنة فى ذواتها وبحسب وقوعها فى محالها الائقة وعلى وجوه لائقة وبمقادير لائقة. لكنها لما نشأت عن أغراض فاسدة فسدت وأخرجت ملكتها التى يسند اليها تلك الأفعال ظاهرا عن كونها فضيلة. بل صارت زذيلة بحسب الكيفية وإن كانت فضيلة بحسب الكمية مثل غرض من يتعلم الحكمة، أى المسائل المتعلقة بحقائق الموجودات الخارجية، فلا بد من الإستحدام حتى يستقيم الكلام ويظهر المرام.

لمجاراة العلماء مماراة السفهاء لأن هذا الشخص إنما يعلم الحكمة أى المسائل المتعلقة بأحوال الأعيان التى هى أكمل الكمالات فى نفسها، وأشرف الصناعات فى ذاتها. ويعلمها أيضا أحسن الأفعال النفسانية وتحصيلها أشرف الحركات الروحانية، وملكة هذه الأفعال أفضل الفضائل وأحمد الخصائل فى نفسها. لكنها لما لم يشتغل فى بحث النفس [818]/لأقدامها على ذلك الفعل الشريف أعنى لم يتعلم النفس ما تعلمية من تلك المسائل حتى يحصل لها تلك الملكة الشريفة التى هى الحكمة الحقيقية. بل تعلمتها لتجور بها العلماء بالزامهم وإسكاتهم فى المجالس وتخجيلهم وتبكيتهم فى المحافل. حتى يعتقد العوام فى حقه الرياسة العلمية ويقدموه عليهم ويعطوه من المناصب العلمية اعلاها وغير ذلك من

---

[815] 38ع (و).
[816] 29أ (و) .
[817] 38ب (و).
[818] 38ع (ظ).

المطالب الدنيوية. ولتجعل تلك الفضيلة الشريفة الة للمرآة مع السفهاء الذين هم اصحاب الجهل المركب.

وأما فى الشجاعة: أى أما ردائة الكيفية فى ملكة الشجاعة التى بها يصدر عن النفس الاقدام على المهائل والمخاوف التى ينبغى الأقدام عليها على وجه ينبغى وبمقدار ينبغى بسهولة. **فكمن يمارسها للصيت والغنيمة**: يعنى فهى عبارة عن التصورات الفاسدة المنضمة الى الملكة المذكورة فى كونها باعثة لاقدام النفس [819]/على تلك المخاوف والمهائل. مثل تصور من يمارس الأثار المختصة بملكة الشجاعة ويزاولها كرة بعد أخرى لإكتساب الشهرة وإصابة الغنيمة. فهذا التصور الباطل والغرض الفاسد يفسد الفضيلة ويخرجها عن كونها فضيلة. بل يكون رذيلة بحسب الكيفية [820]/وإن كانت فضيلة من حهة الكمية.

وأما فى العفة فكمن ترك اللذة ويقصد إعتياض أكثر منها فى الأخرة[821] أو الجاه فى الدنيا: يعنى وأما ردائة الكيفية فى ملكة العفة التى بها يصدر عن النفس إستعمال القوة الشهوية فيما ينبغى على وجه ينبغى بمقدار ما ينبغى بسهولة ومن أثارها ترك اللذات المحرمة، بل المباحة الزائدة على مقدار الضرورة أيضا. وحقيقة اللذة فيها خلاف بين العقلاء والمشهور المختار، أنها عبارة عن إدراك وصول الملائم من حيث هو ملائم وكمال الى ما هو ملائم وكمال له. والألم إدراك المتنافر من حيث هو منافر، وضد كماله الى ما هو منافر وضد كمال له. والإدراك فى كلا التعرفين هو الإدراك الجزئي الحاصل بواسطة إحدى القوى الدماغية دون الكلى والذى[822] للنفس بلا واسطة. وقيل اللذة خروج الشئ عن الحالة [823]/الغير الملائمة الطبيعية والألم دخوله فيها. وقيل اللذة هى الدخول فى الحالة الملائمة والألم خروجه عنها، ورد على هذا القائل بوجوه.

وقال الإمام فى المباحث المشريقية: "لم يظهر عندى الى الأن أن اللذة هى مجرد الإدراك المذكور أو معه شيء أخر". وذلك الشيء معلول الإدراك أو معلول شيء أخر ولو كان مقارنا للإدراك دائما. والحاصل أن لكل قوة من القوى النفسانية بل حيوانية والنباتية أيضا لذة مخصوصة بها وهى الحالة الإنبساطية[824] الحاصلة للنفس[825] عند إدراكها بأن ما هو ملائم. وكمال لتلك القوة قد وصل اليها مثلا كمال القوة الباصرة وملائمتها النظر الى الأشياء المبصرة التى ينبسط بها وبرؤيتها النفس، كالوجه الحسن والخضرة والمياه الجارية الصافية. وقس عليها

---

[819] 29 أ (ظ).
[820] 38ب (ظ).
[821] الاخرة:الاجرة، فى ـ ب، ع ـ.
[822] والذى: الذى، فى ـ ب، ع ـ.
[823] 39ع (و).
[824] الحالة الانبساطية: الانبساطية الحالة، فى ـ أ ـ.
[825] للنفس: النفس، فى ـ أ ـ.

سائر القوى وملائماتها هذا مذهب التحقيق، وقس عليها الألم أيضا على هذا المذهب. وأما ما هو المشهور فلذة كل[826] قوة هى إدراك ملائمها وكمالها الممكن الخاص بها. ويكون شدة اللذة وضعفها بحسب الإدراك أو الإعتقاد فى ملائمة الملائم وكمالية، وكذا الألم. ولما كان أقوى الإدراكات هو الإدراك العقلي كان أشد اللذاة وأقواها هى اللذة العقلية الواقعية بإدراك ملائمات النفس الناطقة وكمالاتها [827]/وبإعتقاد كماليتها إعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع.

وكذا أشد الألام هو الألم العقلي الحاصل بإدراك فوات تلك الكمالات طوبى لمن ذاق هذه اللذة ويل لمن إبتلى بهذا الألم. إللهم [828]/أذقنا لذات القدسيين ولا تجعلنا من اللذين إعتقدوا أن اللذة هى هذه الحسية الزائلة ليس غير وإن تركوها إنما تركوها طلبا لأمثالها السرمدية لا للينل الى اللذات الملكية القدسية الروحانية ولا لان مجرد تركها فضيلة نفسانية مرغوبة اليها، ولا لان تركها تخليص النفس الشريفة عن شركة البهائم الدنيا. ولما لم يصيبوا فى الغرض صارت فضيلتهم رذيلة وكان سعيهم غير مشكور. بل كان عملهم من قبيل تعذيب الحيوان بلا فائدة هذا الذى ذكرناه هو غرض أصلح العباد المتزهدين فى زماننا هذا. وأما غرض أكثرهم من التزهد بترك اللذات الجسمانية هو الجاه وغزة النفس [829]/عند الناس وجلب المزخرفات الدنيوية منهم، فيكون زهدهم هذا من قبيل الحيل الساسانية. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وأكثر من يبنلى بأمثال هذه الأغراض الفاسدة هو المتزهد المتقشف الذى يكون زهده يابسا عاريا عن المعرفة والعرفان. ولا يكون له نصيب من التوحيد لا بحسب الحال ولا بحسب العلم والاذعان فيكون حشويا متقشفا يلعب به الشيطان.

وإنما هى فضائل إذا لم يَشُبْها غرض يعنى لا يكون الأوساط فضائل إلا بشرطين أحدهما عدمي. وهو أن لا يخالطها غرض من الأغراض لأنه إذا خالطها يخرجها عن المشابهة بأفعال الله تعالى والملكة. إنما يكون فضيلة إذا كانت شبيهة بخلق الله فى أن يكون الأفعال الصادرة منها غير معللة بالاغراض. والمشهور أن الغرض هو الأمر الذى يكون تصوره باعثا لاقدام الفاعل على الفعل ما دام فى التصور. وإذا خرج الى الوجود يقال له بإعتبار خروجه الى الوجود "كمال". كذا قال بعض الحكماء ويقال للغرض "غاية وعلة غائية" بإعتبار وجوده عند إنتهاء الفعل وغايته وفائدة بإعتبار ترتبه على الفعل وكونه مكتسبا منه ومصلحة. إذا رجع الى غير الفاعل وحكمة بإعتبار [830]/تضمنه فوائد أخرى. ويكون ترتبه على الفعل خفيا فى الجملة، وإنما كان فعل الله تعالى مبرأ عن الغرض. لأن الغرض هو

---

[826] كل: بل، فى - أ -.
[827] 39ب (و).
[828] 30 أ (و).
[829] 39ع (ظ).
[830] 39ب (ظ).

السبب المؤثر فى فاعلية الفاعل، فيلزم إستكمال تعالى بالغير وهذا غير جائز. وأما بإعتبار كونه مصلحة وحكمة فغير ممنوع، بل واجب كيلا[831] يلزم كون فعله تعالى عبثا كما بين فى محله.

والشرط الأخر وجودىّ أشار اليه المص بقوله. **وصدرت بلا روية** أى صدرت الأفعال التى بها يصدر عن النفس بسهولة من غير روية. إذ لو كان صدورها يتكلف روية جديدة لم يكن الأوساط ملكات وما لم يكن ملكات لم يكن فضائل. والحاصل أن صدور تلك الأفعال لا يكون إلا **لأنها خير وكمال** لا لامر أخر سوى الخيرية والكمالية. قد أشرنا فيما سبق الى معنى الخير والكمال. ولابأس فى تكرارهما لكون ذكرهما من قبيل الفال [832]/فى الخير المطلق هو الذى يقصده الكل، وقيل الخير هو الكمال المؤثر أو[833] المختار عند صاحبه من حيث هو كذلك، وقيل الخير الإضافي هو الكمال الممكن لكل شئ [834]/الذى يقصده بإستعداده الذاتي. ويتلذذ بإدراك حصوله له ويقال له كمال[835] بإعتبار خروجه الى الفعل. إذا الكمال هو الأمر الخارج من القوة الى الفعل مما ينبغى خروجه. ويقال للشئ الذى به يكون الشئ الأخر نوعا تاما كمال أول كالنفوس فى ذوات النفوس وكالصور النوعية فى غيرها لأن سائر الكمالات المختصة بذلك النوع.

إنما يصدر من ذلك الكمال الأول ويترتب عليه. فيكون بالنسبة اليها أول وتلك الكمالات بالنسبة اليه ثانية وثالثة فصاعدا. والحاصل أن الخير أخص من الكمال لأنه هو الكمال المؤثر. ولذا ذكرهما جميعا ولم يقتصر على أحدهما والفضيلة قد يقسم بإعتبار أثارها الى قسمين أن أثار بعضها متجاوزة الى الغير فيمدح بها الفاعل ويحمد عليها، وأثار بعضها كمالات فى نفس الفاعل غير متجاوزة الى أخر فيمدح بها الفاعل ولا يحمد عليها. وفى عرف بعض الناس يخص الأول بالفاصلة، والثانى بالفضيلة. فالواجب على طالب الفضائل أن لا يشوب أفعاله غرض من الأعراض أصلا. وإن يكون نظره مقتصرا على كون الفضل [836]/الصادر منه خيرا محضا، وكما لا صرفا ليس غير حتى ينال[837] مقصوده ويحصّل مطلوبة. فيكون متخلقا بالأخلاق الإلهية ومتشبها بالاله وبالملئكة وبأصحاب النفوس القدسية. فيفوز بالسعادة الحقيقية الأبدية وباللذة العقلية الصادقة السرمدية. لما بين المص أصول الفضائل مع أطرافها الرذائل. وأشار الى شروطها أراد أن يذكر فروعها وشعوبها أيضا.

---

[831] كيلا: لئلا، فى ـ ب،ع ـ.
[832] 30 أ (ظ).
[833] أو:أى، فى ـ ب،ع ـ.
[834] 40ع (و).
[835] كمال الشئ ما يتم به الشئ اما ذاتا أو صفة ان كان مؤثرا مختارا عنده فهو خير وإلا فهو مطلق الكمال هذا هو مختالر عند أكثر المحققين فى معنى الخير والكمال. والله اعلم بحقيقة الحال: فى الهاشية ـ أ، ب، ع ـ.
[836] 40ب (و).
[837] ينال:يقال، فى ـ ب،ع ـ.

فقال **ثم لكل فضيلة شعب:** أى فروع يتفرع منها مثل تفرع الشعب والغصون عن أصل الشجر. إذ[838] الشعب جمع شعبة وهى فى اللغة بمعنى الغصن فيكون فى الكلام إستعارة مكنية شبه الفضيلة بالشجر فى نفسه إستعادة مكنية. ثم أثبت لها لازم المشبه به أى الشعب إستعارة تخييلية ليكون قرينة على المكنية. والغرض من هذا التشبيه هو التنبيه على شدة لزوم هذه الفروع للأصل وعلى أن ثمرة الأصل ونتيجة انما يحصل ويظهر بها، وهى لوازم لكل واحد منها أثر مناسب لأثر الأصل كما سيجئ فى كلام المص.

فللحكمة [839]/**سبع**: أى لفضيلة الحكمة سبع فروع مشهورة ولا مانع عقلا ولا خارجا أيضا من الزيادة عليها. أولها: **صفاء الذهن.** إعلم أن الذهن قد يطلق على القوة المدركة مطلقا سواء كان الإدراك بواسطة إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة أو بلا واسطة. وقد يطلق على المدركة بواسطة المفكرة فقط وهى النفس الناطقة. لأن النفس [840]/يسمى نفسا بإعتبار التدبير وعقلا وعاقلة بإعتبار أنها مستعدة لإدراك الكليات، ولها أربع مراتب بهذا الإعتبار. لأنها إن كانت فى مرتبة الإستعداد الذاتي البعيد بدون حصول شئ لها من الإدراكات بالعقل، يقال لها العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولي فى قبول الصور، وإن كانت فى مرتبة حصل لها إدراك الأوليات والبديهيات بالفعل، وحصلت لها مكلة الإستحصال للنظريات يقال لها العقل بالملكة. وإن كانت فى مرتبة حصلت لها النظريات أيضا فى مرتبة ملكة الإستحضار بحيث متى شائت حضور شئ منها يستحضره بسهولة من غير تكلف كسب وروية يقال لها العقل بالفعل.

وإذا كانت [841]/فى مرتبة يكون الضروريات والنظريات من علومها كلها حاضرة عندها لا يغيب عنها أصلا يقال لها العقل المستفاد والقوة القدسية والنفس القدسية أيضا، هذه مراتب النفس بإعتبار كونها عقلا وذهنا. والذهن[842] بهذا المعنى يقابل الخارج وقد يطلق الذهن على الفطنة والذكاء أيضا. وقد يطلق على القوة المفكرة تارة بإطلاقها وعمومها المتخيلة أيضا وتارة بخصوصها بإستعمال النفس الناطقة، يعنى بإعتبار كونها مفكرة لا متخيلة. والظاهر أنه فى كلام المص بهذا المعنى الأخير وان إحتمل الأول والثانى أيضا. والمراد بصفائه هو إعتداله بحسب الأمزجة الثلثة مزاج الروح الحيواني الواصل الى الدماغ ومزاج الدماغ مطلقا

---

[838] إذ: أو، فى ـ ب، ع ـ.
[839] 40ع (ظ).
[840] 31 أ (و).
[841] 40ب (ظ).
[842] وعلى ما حققه بعض الفضلاء من المتأخرين الذهن الذى هو أحد المواطن الثلثة للوجود كيفية للنفس بها يدرك ما يدركه من الكليات، وبها يستعد لقبول صور الحقائق الفايضة عليها من المبادى العالية، وقد يطلق على نفس. النفس بإعتبار يكيفها بتلك الكيفية أيضا و قد يطلق على ما يوجد فى فيه الحقائق بوجود ظلى غير اصيل مطلقا. فيشمل المبادى العالية ايضا. فليتامل: فى الهاشية ـ أ، ب، ع ـ.

ومزاج التجويف الأوسط منه على مذهب التحقيق. كما مر وخلوصه عن الأبخرة الردية الصاعدة الى الدماغ إما من كثرة الأكل والشرب أو من بعض الحركات النفسانية [843]/مثل الغضب.

وأثر هذا الفرع أعنى صفاء الذهن هو **إستعداد النفس لإستخراج المطلوب بلا تشويش.** لا يخفى عليك أن المتبادر من كلام المص أن صفاء الذهن هو بعينه إستعداد النفس. لما ذكر لا أن هذا أثر مترتب على ذاك كما قررناه. وهذا يناسب كون الذهن عبارة عن النفس الناطقة نفسها. والمراد بالإستعداد هنا الإستعداد القريب يعنى أن يكون لها قوة قرينة لإستخراج المطلوب النظري من مبادية الحاضرة عندها بلا تشويش وإضطراب فى حركتها تارة من جانب المطلوب المشعور به فى الجملة الى المبادي لإستحضارها وبعينها[844] من حيث هى مبادٍ لذلك المطلوب وتارة من المبادى بترتبها[845] وتصويرها بصوره[846] موصلة الى المطلوب للوصول اليه. فإن الذهن إذا لم يكن صافيا معتدلا بل كان منخرفا متكدرا لم يكن للنفس إستعداد قريب لللإستخراج المذكور بلا تعب وإضطراب أو لم يكن لها إستعداد الإستخراج أصلا بتشوش ولا بدونه. إذ الإنحراف [847]/و الكدورة إذا بلغنا الى الغاية انسلب إستعداد الإستخراج بالكلية ولم يقدر على الإستخارج أصلا، وإن تعبت وإضطربت. وقد سبق الكلام فى أن المفكرة هل هى سبب فاعلي لوصول النفس الى مطلوبها من العلوم أو معدة لها للوصول. وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة والحق المختار هو الثاني.

[848]/وكلام المص أيضا يميل الى هذا **جودة الفهم:** [849]أى ثاني الفروع السبعة جودة الفهم. والفهم فى اللغة هو العلم بعينه، يقال فهمت الشئ بمعنى علمته. ثم غلب إستعماله فى علم المعنى بدلالة اللفظ وفى أخذه منه سواء كان بمجرد العلم بالوضع أو به مع قرينة معينة كما فى المشترك أو بمجرد القرينة كما فى المجاز. إعلم أن النسبة التى بين اللفظ والمعنى إذا إعتبرت من جانب اللفظ مطلقا أى سواء وجد المعنى المدلول بسببها فى الذهن أو لم يوجد يقال لها الإفادة أو لم يوجد يقال لها[850] الدلالة ومع إعتبار وجود المدلول بسببها فى الذهن يقال لها الإفادة. وإذا إعتبرت تلك النسبة من جانب المعنى يقال لها الفهم والإنفهام. [851]/ويقال لحركة

---

[843] 41ع (و).
[844] بعينها: تعيينها، فى - ب، ع -.
[845] بترتبها: ترتيبها، فى - ب، ع -.
[846] بصورة: تصويره، فى - ب، ع -.
[847] 31 أ (ظ).
[848] 41ب (و).
[849] أعنى إنتقال الذهن من اللفظ الحاضر فى الحس المشترك أو فى الخيال الى معناه. اما بسبب العلم بالوضع أو بالقرينة أو بهما حميعا. وقد عرف البعض الدلالة بفهم المعنى من اللفظ فأوردوا عليه ابحاثا كثيرة. فإذا أردت الوقوف عليها فارجع الى بحث الدلالة من المطلوب وحاشية السيد عليه: فى الهاشية - أ، ب، ع -.
[850] الإفادة او لم يوجد يقال لها: ناقصة فى - ب -.
[851] 41ع (ظ).

الذهن من الدليل الى المدلول مطلقا الإنتقال ولسرعة تلك الحركة التبادر والمبادرة أيضا. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد بالفهم هنا ليس العلم ولا أخذ المعنى من اللفظ بالفعل. بل القوة والملكة التى يصدر منها أو بها ذلك الأخذ من قبيل ذكر الأثر وإرادة المؤثر أو الالة. وتلك القوة والملكة ثانية للذهن والمراد من جودة إعتداله وكونه متوسطا بحسب الكم والكيف كما فى الأصل، فالأثر الحاصل من جودته.

هو **صحة الإنتقال من الملزومات الى اللوازم** يعنى الإنتقال الصحيح المصيب من الملزومات الى لوازمها. واللزوم عبارة عن عدم الإنفكاك وإمتناعه، ولازم الشيء إما لازم لذاته من حيث هى هى كالزوجية للأربعة ويقال له لازم الذات أو لوجوده كالسواد للحبشي ويقال له لازم الوجود. والأول إن كان بإقتضاء الذات مع قطع النظر عن جميع الخارج والشروط فلزوم ضروري مطلق، وإن كان لا[852] بإقتضاء الذات فهو دائمي، وإن كان إمتناع الإنفكاك بحكم العقل فلزوم كلي عقلي، وإن كان بحسب العادة فلزوم عادي. وأيضا أن اللزوم إما للشئ أو من الشئ بطريق منع الخلو. إذ اللزوم قد يكون للشئ ومن ذلك الشئ أيضا مثل لزوم وجود النهار لطلوع الشمس. ومنه أيضا إما الأول بدون الثاني فمثل لزوم السواد للحبشي، وإما الثاني بدون الأول فمثل الحمى من عفونة الأخلاط. فإنها لزمت منها وليست بلازمة لها فإن عفونة [853]/الأخلاط قد يوجد بدون الحمى. وأيضا اللزوم إما بيّن يكفى بصور الطرفين فى جزم العقل باللزوم [854]/أو غير بيّن لا يكفى تصورهما فى الجزم بل يحتاج الى تصور أمر خارج منهما حتى يجزم به و للبيّن معنيان أحدهما أخص من الأخر. وهو ان يكفى تصور الملزوم فى الجزم باللزوم[855] بأن يكون مستلزما لتصور اللازم ضرورة وبتصورهما يجزم العقل فكان الأول كفى بذلك، ويقال لهذا البيّن بالمعنى الأخص.

والثاني ما ذكرناه فى معنى [856]/مطلق البين وهو كفاية تصور الطرفين فى الجزم بدون إشتراط أن يستلزم تصور الملزوم تصور اللازم. فيكون أعم وإذا أطلق اللزوم واللازم يصرف الى البيّن لأنه الكمال من أفراده. ومعنى كون الإنتقال صحيحا أن من له فهم جيد. إذا رأى الملزوم أو إذا سمعه أو تصوره أول ما ينتقل اليه ذهنه هو لازمة بدون عجز وإضطراب. وأما من كان فهمه سقيما غير مستقيم فإما يعجز عن الإنتقال مطلقا ولو كان اللزوم ابين ما يكون أو ينتقل الى شئ ليس هو بلازم. يعتقد أنه لازم إما مصرّا مستمرا باقيا فى ضلالة وإما راجعا منه بعد تنبيهات كثيرة وإما منتقلا الى ضلال أخر وهلم جرا، أو راجعا الى

---

[852] لا: ناقصة، فى - أ -.
[853] 41ب (ظ).
[854] 32 أ (و).
[855] باللزوم: ناقصة، فى - أ -.
[856] 42ع (و).

الهدى بعد مدة وشدة. قال بعض الشراح أن هذا الفرع أخص من الفرع الأول لأن الأول من لوازم رتبة العقل الهيولاني. وهذا الثاني من لوازم رتبة العقل بالفعل أصاب فى الحكم وأخطأ فى التوجيه. لأن من كان فى رتبة العقل هيولاني لا يوصف بصفاء الذهن وإستعداد النفس لإستخراج المطلوب بلا تشويش على ما هو ظاهر على من له عقل بالملكة. بل المراد من الإستعداد هو الإستعداد القريب الحاصل لصاحب العقل بالملكة. فتوجه العموم والحصوص بأن كل من له صحة الإنتقال بالفعل فله إستعداد النفس لإستخراج المطلوب بلا تشويش بدون العكس الكلي.

فيكون كل جيد الفهم صافي الذهن بدون العكس وكل واحد منهما يتصور فى مرتبة العقل بالملكة ومن مرتبة العقل بالفعل بغير إختصاص بأحدهما. ويمكن أن يكون النسبة بينهما بالمساوات أيضا بأن يجعل الصحة بمعنى [857]/اللإمكان الوقوعي والقوة القرينة. فكل من له إستعداد قريب للإنتقال فله إستعداد قريب للإستخراج وبالعكس والامساغ[858] لجعل الإستعداد هنا بمعنى الإستعداد البعيد الذى هو لازم رتبة العقل الهيولاني. إذ لا يخلو أحد من أفراد الإنسان من ذلك الإستعداد البعيد فلا يرضى بذلك من له إستعداد قريب. وإنما أورد المص هنا الملزومات واللوازم بصيغة [859]/الجمع، ولم يقل من الملزوم الى اللازم مفردين مع الأخصرية المناسبة للرسالة تنبيها على أن هذا الإنتقال الصحيح، يجب أن يكون مطردا فى جميع أبواب اللزوم وأنواعه، ولا يجوز أن يكون [860]/مختصا ببعضها دون بعض. لأن مثل هذا الإنتقال المخصوص يجوز أن يكون ناشئا من الممارسة فى ذلك النوع أو من أمر أخر غير جودة الفهم، فح لا يدل على جودة الفهم.

ثالث الفروع السبع **الذكاء**: وهو ملكة للنفس تابعة لفضيلة الحكمة لها يكون سرعة إنتقال الذهن[861] من المقدمات الى النتائج ومن سائر الملزومات الى اللوازم. وهو أخص من جودة الفهم لأنها صحة الإنتقال وهذا سرعته[862]. فكل ذكى جيد الفهم بدون العكس الكلي، وأنت خبير بأن المراد من السرعة هنا ليس بمطلق السرعة، بل السرعة على وجه الصحة. لأن السرعة إذا لم يكن على وجه الصحة والإصابة كانت من فروع الجربزة لأذكاء من فروع الحكمة. فيكون النسبة بين مطلق السرعة والجودة عموما من وجه.

وأثر الذكاء فى الخارج هو **سرعة إقتداح النتائج** أى الوصول اليها وصولا صحيحا مصيبا واقعا على سبيل الإقتداح فى سرعته. فى لفظ الإقتداح

---

[857] 42ب (و).
[858] الامساغ: لا مساغ فى ـ ب، ع ـ.
[859] 42ع (ظ).
[860] 33 أ (ظ)
[861] تابعة لفضيلة الحكمة لها يكون سرعة إتقال الذهن: ناقصة، فى ـ أ ـ.
[862] سرعته: شرعيته، فى ـ ب، ع ـ.

إستعارة مصرحة لأن الإقتداح فى اللغة موضوع لإتصال أحد الزندين، أى المقدحتين الى الأخر هو يقال إقتدحت الزند أو لوصول أحدهما بالأخر. فاستعير هنا لإتصال الذهن من المقدمات الى النتائج تشبيها للثانى بالأول فى غاية السرعة وفى ظهور النور من إتصالها وفى كونها حقير المنظر عظيم الثمرة. والقرينة الصادفة إضافية الى النتائج ويحتمل أن يكون فى الكلام إستعارة بالكناية [863]/قد شبه الذهن والنتائج فى نفسه بالزندين. فأثبت لها الإقتداح اللازم لهما فيكون الإقتداح تخييلية إما باقيا على الإستعارة المصرحة أو غير باق عليها. وكونه قريبة للمكنية بإعتبار معناه الحقيقي. لا ينافى كونه مستعارا لمعنى الوصول على ما جوزة المحققون من أهل البيان من أن لفظا واحدا. يجوز أن يكون إستعارة تخييلية قرينة للمكينة بإعتبار معناه الحقيقي، وأن يكون [864]/إستعارة مصرحة أريد منه المعنى المجازي منهم صاحب الكشاف حقق ذلك فى قوله تعالى: "ينقضون عهد الله حيث عين". فى ينقضون كلتا الإستعارتين أى التخييلية والمصرحة. والتصريح بالسرعة هنا على ما وجد فى بعض نسخ المتن من قوله سرعة إقتداح النتائج من قبيل التصريح بما علم ضمنا لأجل التاكيد والتقرير.

رابع الفروع السبعة **حسن التصور:** وهو ملكة للنفس تابعة بفضيلة[865] الحكمة بها يقع البحث والتفتيش عن الأشياء على ما هى عليه فى نفسها. إعلم أن الحسن مقابل للقبح وهو يجئ على ثلاثة معان: الأول كون الشئ ملائما للطبع وقد يقال له الحسن الطبيعي، فيكون معنى القبح حينئذ. وقد يقال[866] كون الشئ منافرا للطبع فيقال له القبح الطبيعي. والثاني كونه صفة كمال كالعلم وقد يقال له الحسن العقلي. فمعنى القبح على هذا كونه صفة[867]/نقصان كالجهل ويقال له القبح العقلي. والثالث كون الشئ متعلقا للمدح فى العاجل وللثواب فى الآجل وقد يقال له الحسن الشرعي. فمعنى القبح ح كون الشئ متعلقا للذم فى العاجل وللعقاب فى اللآجل فيقال له القبح الشرعي. وقد إختلف العلماء فى بيان النسب بين هذه المعاني الثلثة على ما هو مفصل فى كتب الأصول. والظاهر أن المراد به هنا هو المعنى الثاني، أى معنى الحسن العقلي. وأما التصور فقد يجئ بمعنى مطلق العلم والإدراك بمعنى حصول صورة الشئ فى الذهن مطلقا. وقد يجئ بمعنى مقابل للتصديق فيكون أحد قسمى مطلق العلم. فيكون معناه ح حصول صورة الشئ فى الذهن ساذجة مجردة عن الحكم. فيقابله التصديق وهو حصول صورة الشئ [868]/فى الذهن مع الحكم وهنا أبجاث كثيرة طويلة الاذيال. والتحقيق أن المراد من حسن التصور هنا

---

[863] 42ب (ظ).
[864] 43ع (ظ).
[865] بفضيلة: لفضيلة، فى ـ أ ـ.
[866] وقد يقال: ناقصة، فى ـ أ، ب ـ.
[867] 33 أ (و).
[868] 43ب (و).

المعنى الإسمى الغلبى له أعنى الملكة المذكورة كان إستعماله فيها أولا مجازا من قبيل إستعمال إسم الأثر فى المؤثر وفى الالة. ثم صار إسما له بغلبة الإستعمال فيه أو نقل من معناه الأصلي التركيبي الى معنى الملكة فى أول الأمر بالمناسبة المذكورة آنفا. وجعل علما لها مثل عبد الله و ليس معناه التركيبي الإضافى مرادا هنا، فمعناه هنا هى تلك الملكة ليس غير.

وكذا فسرناه بها واثر هذه الملكة **البحث عن الأشياء بقدر ما هى عليه** أى فى نفسها. والبحث فى اللغة التفتيش والتفحص، وفى الإصطلاح على ما ذكره السيد الشريف (قدس سره) فى أوائل تصورات حاشية المطالع: "حمل شئ على شئ". وعلى ما ذكره هو أيضا فى التعريفات: "إثبات النسبة الإيجابية والسلبية بين الشيئين بطريق الإستدلال ولا بعد بين المعنيين". وأما ما يفهم من موارد إستعمالاته فهو يستعمل غاليا فى النظر والسؤال المورد على سبيل الترديد بين محذورين أو محاذير. وهذا قريب بالمعنى اللغوي وكثيرا أيضا يستعمل فى محاورات المناظرين فى معناه اللغوي. أعنى معنى التفتيش وفى معنى النظر والسؤال مطلقا أيضا والظاهر أن المراد منه هنا المعنى الإصطلاحي الذى ذكره السيد قدس سره، و"هو إثبات النسب بين الأشياء إيجابا وسلبا إثباتا مطابقا لما فى نفس الأمر مأخوذا عن الأدلة البرهانية".

خامس الفروع السبعة **بسهولة التعلم**، وهى ملكة تابعة لملكة الحكمة بها تقوى النفس على درك المطلوب بلا زيادة سعى أثر هذه الملكة فى الخارج. **قوة النفس على درك المطلوب بلا زيادة سعى:** الظاهر أن المراد من القوة هنا هى الإستعداد القريب، لا معنى القدرة. لأن نسبة القدرة الى الفعل وعدمه على السواء ولا ما يقابل الضعف، ولا معنى الإمكان المقابل للفعل، [869]/ولا معنى مبدأ التأثير فى الغير، ولا معنى ما يكون به الحيوان بطئ الإنفعال كما هو ظاهر عند من له قوة لأدنى تأمل، فليتامل. وحاصل المعنى كل نفس حصلت [870]/لها ملكة سهولة التعلم يستعد إستعدادا قريبا على درك مطلوبها بسعى قليل وأدناه. ولا يخفى عليك أن الكلام المص هنا يشعر بأن ما ذكره عقيب ذكر أسماء الفروع السبعة تعريفات لها ويفيد فى ضمنها بيان الأثار أيضا لا بيان الأثار وذكر الأحكام. فيحتاج فى بعضها الى تقدير مثل القوة إذ[871] الملكة وأن يقال فى الرابع مثلا قوة البحث [872]/عن الأشياء أو ملكة. لأن البحث لا يصح حمله على حسن التصور بمعنى الملكة. وكذا حمل سرعة إقتداح النتائج على الذكاء بمعنى الملكة أو يحتاج الى أن يصرف كلام المص هنا عبارة عن ظاهرة بأن يراد من قوة النفس على

[869] 33 أ (و)
[870] 43ب (ظ).
[871] اذ: او فى ـ ب، ع ـ.
[872] 44ع (و).

الإدراك نفس الإدراك مجازا. فيكون المعنى ح إدراك النفس للمطلوب بلا زيادة سعى. فيقال فى التوجيه إنما عبر عن الإدراك بالقوة على الإدراك تنبيها على قوة هذا الإدراك وكونه بحيث لا يصدر مثله عن ذوى الإدراكات إلا نادرا قليلا. لأن فى لفظ القوة بإعتبار بعض معانيها أيها ما الى ما ذكر. فإنها يجئ بمعنى صفة بها يصدر عن الحيوان أفعال شاقة لا يصدر مثلها عن الحيوان إلا نادرا ولا يعبدان يوجد القوة هنا بهذا المعنى. فيكون المعنى سهولة التعلم ملكة تحصل بها فى النفس صفة بها يصدر عن النفس إدراكات عجيبة لا يصدر مثلها عن سائر النفوس إلا نادرا فليتأمل.

سادس الفروع السبعة **الحفظ**: ملكة تابعة لفضيلة الحكمة بها يصدر عن النفس ضبط الصور المدركة. ولا يخفى على من له حفظ أن المراد بالحفظ هنا غير الحافظة التى هى إحدى الحواس الخمس الناطقة[873]. لأنها قوة من القوى الدماغية خازنة للواهمة يخزن ويضبط المعاني الجزئية التى يدركها الواهمة من الجزئيات المحسوسة أو المتخيلة. فح لا يجوز أن يكون المراد من الصور المدركة صور المحسوسات المدركة بالحواس، ولا شاملة لها كما فهمه بعض الشراح. بل الحفظ هنا إسم لملكة من ملكات النفس تابعة لملكة الحكمة على ما فسرناه بها. فيكون المراد من الصور المدركة هى الصور الحاصلة فى الذهن لحقائق الأشياء. إما عينها والفرق بينهما يكون وجودها فى الذهن ظليا لا يترتب عليه أثر وفى الخارج أصلا يترتب عليه أثر كما، هو كذلك فى مذهب المحققين. فبالإعتبار[874] /[875]الأول يقال لها علم وبالإعتبار الثاني فى معلوم. وإما أشباهها وأمثالها لا عينها على ما هو فى المذهب المشهور. والتقييد بالمدركة[876] مع كون تلك الصور نفسها إدراكات وعلوم. فيكون التقدير ضبط العلوم المعلومة [877]/للتنبيه على أن أثر تلك الملكة ضبط العلوم [878]/والإدراكات من حيث هى مشعور بها بأنها علوم وإدراكات لا مطلقا، كيف ما إتفق، كضبط الحافظة للمعانى الجزئية التى يسلمها اليها الواهمة على ما هو ظاهر عند من تميز بين الحفظين. **ضبط الصور المدركة**: قد عرفت المراد فينبغى أن لا يعاد ولا بأس فى إعادة الخلاصة. وهى أن الحفظ ملكة للنفس بها تضبط علومها الحاضرة عندها المدركة بأنها علومها. أى المتميز بعضها عن بعض تميزا علميا.

---

[873] الناطقة: الباطنة، فى ـ ب، ع ـ.
[874] فبالاعتبار:هنا لاعتبار، فى ـ أ ـ.
[875] 44ب (و).
[876] ويجوز أن يكون المدركة هنا بمعنى الكتسبة فقيد بها لإخراج الصور البديهية لأن ضبتها ليس بتلك الملكة لكونها مضبوضة بذاتها تأمل:فى الهاشية ـ أ، ب، ع ـ.
[877] 44ع (ظ).
[878] 34 أ (و).

سابع الفروع السبعة **الذكر**[879]: ملكة تابعة لملكة الحكمة بها يستحضر النفس محفوظاتها بسهولة من غير تكلف روية جديدة. قد إختلف الحكماء فى وجود قوة دماغية يستعان بها فى إستحضار المحفوظات والمخزونات، يقال لها المذكرة والذاكرة. فمنهم من أثبتها، وعيّن أخر التجويف الأخير من الدماغ محلا لها، وجعل القوى الدماغية ستة.

ومنهم من لم يثبتها وهم الأكثرون، وأسندوا التذكير الى الحافظة وجوزوا صدور الأثر عن قوة واحدة بإعتبار الجهتين . وقالوا أن حفظ هذه القوة بإعتبار ذاتها مستقلة وتذكيرها بمعاونة الواهمة. والتذكير هو الإسترجاع وهو فى الحقيقة إدراك الشئ المحفوظ ثانيا. فالحفظ للحافظة والإدراك الثاني للواهمة فيكون التذكير بمجموعهما هذا هو تذكير المحفوظ. وأما تذكير المنسي المذهول عنه فلا يتم إلا بأمور ثلاثة وقوى ثلثة، لأن الوهم إذا لم يجد المعنى الجزئ المحفوظ فى الحافظة يراجع الى المتخيلة. فتراجع المتخيلة الى الصور المخزونة فى الخيال وتعرضها على الواهمة شيئا فشيئا الى أن تصادف الواهمة الصورة التى كانت الواهمة قد أخذت ذلك المعنى المنسى منها. فيتذكره[880] أى تدركه ثانيا بسبب تلك الصورة. فكان التذكير والإسترجاع هنا يقوى [881]/ثلث الوهم والمتخيلة والخيال وبأمور ثلث الإدراك الثانى للوهم واحضار الصور للمتخيلة، وخزن الصور للخيال ولا مدخل فيه للحافظة. ولذلك إعترض على إطلاق الذاكرة على الحافظة بل الذاكرة هى الواهمة [882]/بمعاونة بعض القوى. وعلى كل تقدير ليس المراد هنا بالذكر القوة الدماغية أنها[883] كانت لأنها لا تذكر ولا تستحضر إلا المعانى الجرئية المأخوذة من الجزئيات المحسوسة. ولا مدخل لها فى إستحضار المعاني الكلية، بل المراد منه هنا هى الملكة النفسانية على ما فسرناه بها.

وأثرها **إستحضار المحفوظات**: أى إسترجاع المعاني الكلية المضبوطة فى محلها ليدركها النفس ثانيا. ولا بد من تحقيق فى المقام حتى يزول الإشتباه الناشى من ظاهر الكلام. إعلم أن جميع ما فى هذا البدن من القوى الجسمانية واثارها فروع بمنزلة العكوس والإظلال لما فى النفس الناطقة من قواها وأثارها. وهذه القوى الجسمانية كأنها مرايا لتلك القوى النفسانية. [884]/لأن النفس نور والنور فياض بذاته. ولما وقعت بينها وبين البدن علاقة حبّية بأمر خالقها فاض منها عليه كمالات شبيهة بكمالاتها. فقيل كل قوة وكل عضو عن[885] كل جزء من البدن من

---

[879] بضم الذال المعجمة يخص بالقلبي ويجوز فيه الكسر أيضا كما أن المكسور يجوز باللسان و يجوز فيه الضم ليضا كذا حققه رجل المحققين فى شره الهياكل:فى الهاشية ـ أ، ب، ع ـ.

[880] فبتذكيرة:فيتذكره، فى ـ ب، ع ـ.

[881] 44ب (ظ).

[882] 45ع (و).

[883] انهها: ايتها، فى ـ ب، ع ـ.

[884] 34 أ (ظ).

[885] عن: بل، فى ـ ب، ع ـ.

تلك الكمالات نصيبا وحظا بحسب إستعداده المزاجي. ولما كان كل نور بحسب ذاته يقهر النور الضعيف الذى تحته ويعشق النور القوى الذى فوقه. إنعكس من هاتين الصفتين على البدن الغضب والشهوة فقبلهما القوة الغضبية والشهوية من القوى البدنية والقلب والكبد من الأعضاء. وأيضا لما كان من شأن النفس أن ينزع من كل جزئ صورة كلية عقلية شبيهة بها فى التجرد والبساطة وتجردها عن كل ما لا يناسبهما من الاعراض حتى يستعد تلك الصورة المجردة أن يحل فيها ويصير كمالا لها. إنعكس وفاض من هذه الصفة على البدن التعذية وقبلتها القوة الغاذية من القوى .

وكل عضو من الأعضاء فإنها يميز الصالح عن الفاسد من مادة الغداء ويتصرف فيها ليصير الصالح منها شبيها بالمعتدى ويكون سببا لبقاءه وكماله بكونه بدلا عما يتحلل. وأيضا لما كان [886]/من شأن النور أن يكون مبدأ النور أخر لكونه فياضا[887] بذاته. إنعكس من هذه الصفة على البدن [888]توليد المثل فقبله[889] القوة المولدة الجامعة لمادة المنى من إنتاج[890] البدن يتولد المثل لبقاء النوع. وأيضا لما كان من شأن النور أن يراد[891] بالأنوار السانحة الواصلة اليه من بعد[892] الأنوار. ويستكمل ويتقوى بالهيئات النورية الواصلة اليه من سائر الأنوار المجردة والحاصلة له من مشاهدة تلك الأنوار. انعكس وفاض من هذه الصفة على البدن التنمية والزيادة فى جميع الأقطار على نسبة طبيعية لائقة. فقبلها القوة النامية من القوى ومن الأعضاء ما يقبل النما.

وإن كان قد ظهر لك أمر الفيضان والإنعكاس فى هذه القوى والأعضاء المذكورة، فقس عليها سائر القوى والأعضاء أيضا حتى يتبين عندك أن جميع ما فى هذا البدن من القوى وأثارها فائض ومنعكس عليه من النفس الناطقة ومن صفاتها وكمالاتها. فح لا يشتبه عليك ما ذكر من ملكاتها وكمالاتها مع يشاركها فى الأسماء وبعض الأثار من القوى البدنية. فإن هذه القوى والأثار الجزئية الفانية الزائلة عكوس جزئية متفرعة فائضة من تلك الأصول الكلية الباقية الأبدية. وهذا التحقيق الذى أوردناه هنا خلاصة ما ذكره صاحب الحكمة الإشراقية فيها. وإنما اطلنا الكلام بإيراده لأن شأنه عظيم عند من يعرف قدره ممن يطلب معرفة النفس ولما أتم المص الكلام المتعلق بشعب الحكمة أراد أن يشير الى شعب الشجاعة.

---

[886] 45ب (و).
[887] فياضا: صافيا، فى ـ ب، ع ـ.
[888] 45ع (ظ).
[889] فقبله: فقيله، فى ـ ب ـ.
[890] انتاج: امشاج، فى ـ ب ـ.
[891] يراد: يزاد، فى ـ ع ـ.
[892] بعد: نور، فى ـ ب ـ.

فقال **وللشجاعة أحدى** [893]/**عشر** شعبة منتشئة منها متفرعة عليها لا يفارقها شئ منها، ولا ينفك عنها. إحداها **كِبر النفس** عبارة عن ملكة نفسانية تابعة بملكة الشجاعة بها تستحق النفس الأمور الأربعة وتهونها عليها على السوية. وهى الفقر واليسار والكبر والصغار مع أن أكثر الناس يفرقون بينها ويعدون كل إثنين منها متضادين بأن يكون أحدهما مرغوبا اليه والأخر مهروبا عنه. وليس الكبر هذا هو الكبر المذموم بمعنى التكبر على الناس بأن يرى نفسه خيرا. وأفضل منهم فيستحقرهم ويستذلهم بذلك ويقال لهذه الصفة العجب والغرور والتجبر أيضا. وهذه من رذائل بل من [894]/أرذل الرذائل. لأنها صفة شيطانية، بل أثر هذه الملكة استحقار الأمور التى يستعظمها ويشتهرلها أكثر الناس.

وأثر هذه الملكة **إستحقار الفقر واليسار والكبر والصغار**: يعنى لا يكون لشئ من هذه الأمور الأربعة عند صاحب تلك الملكة وقع وإعتبار بحيث يتغير. بتغرها فيحزن ويتألم عند الفقر والإحتياج ويظهر الذل بسببه على أحد ولا يسر ويفرح فرحا زائدا على حالة العادية عند عروض اليسار والغناء. بل يكون هاتان الصفتان المتضادتان والحالتان المتباينتان عنده على السواء بسبب علو الهمة وكبر النفس وعظمها. وكذا لا يتغير بتعظيم الناس إياه وتوجههم وإلتفاتهم اليه ولا يعتبر ذلك ولا يثبت لنفسه عظمة زائدة على عظمها الذاتي بذلك التعظيم والتوجه. وأيضا لا يغتم بتحقير الناس إياه وعدم إلتفاتهم اليه، بل يكون هاتان الحالتان عنده سواء وهذه الاثار كلها من امارات الشجاعة والجلادة ومن اثار الملكة التابعة لملكة الشجاعة التى يقال لها كبر النفس. إعلم أن الكبر فى اللغة إذا جاء من باب علم وقيل كبِر يكبَر كِبَرًا يكون بمعنى الزيادة فى السن، فمعنى كبرا سنًّ. وإذا جاء من باب حسن وقيل كبُر يكبُر كان بمعنى عظم. فيجئ الصفة منه كبير وكبار بضم الكاف. وإذا أفرط فى العظم يقال كبار بالضم والتشديد والكبر بكسر الكاف العظمة وكذلك الكبرياء. وكبر الشئ معظمة ويقال "هذا كبر قومه" بالضم أى أقعدهم فى النسب. ويقال لأكثرهم ما لا أيضا كذا فى الصحاح والصغر بكسر الصاد وفتح المعجمة ضد الكبر بمعنى قلة السن. وإذا جاء من باب حسن وقيل صغر فهو صغير و صُغار بالضم. وأصغره غيره وصغره تصغيرا وإستصغره عدّه صغيرا كان ضدا للعظمة والعظم يعنى بمعنى الحقارة والصَغار بالفتح الذل والضيم. وكذلك الصغر بالضم والسكون والصاغر الراضى بالذل والضيم والصغر بالفتح. والتحريك مصدر صغر يصغر من باب علم بمعنى نقص وقل [895]/فى السن، إنتهى.

---

[893] 35(و) أ

[894] 46ع (و).

[895] 35 أ (ظ).

وإذا عرفت [896]/هذا ظهر لك أن الكبر هنا فى الموضعين بكسر الكاف وسكون الباء [897]/بمعنى العظم. وأما الضغر على ما وجد فى بعض النسخ بدل الصغار فبضم الصاد وسكون المعجمة بمعنى الذل والضيم مرادفا للصغار، لا يجوز بكسر الصاد وفتح المعجمة على ما هو المشهور فى إستعمال هذا اللفظ. وإنما أطنبنا الكلام فى هذين اللفظين لوقوع الغلط فيهما كثيرا. فإن قلت أن صاحب هذه الملكة إذا لم يبال بالصغار أى الذل والضيم لزم أن يكون من الصاغرين. أى ممن رضي بهما والرضاء بالذل والضيم رذيلة قبيحة عند جميع العقلاء. فكيف يكون من أثار الفضائل على أنه يضاد عظم النفس فلا يصح صدوره منه. قلت ليس المراد ما فهمته، بل المراد أن صاحب تلك الملكة يكون قويا بحيث لا ينفعل نفسه من أقوى ما ينفعل عنه نفوس من عداه من الناس وأقوى ما يؤثر فى النفوس الضعيفة تأثيرا يؤدى الى الإنبساط أو الى الإنقباض هذه الأمور الأربعة المذكورة. ويعلم هذا الإنفعال النفساني من أثاره المترتبة عليه مثل الفرح والغم. وأما الصاغر الراضي فهو يرضى به بعد التأثر والإنفعال.

ومن فروع الشجاعة وشعبها **عظم الهمة** وعلوها. وهو إسم ملكة تابعة لفضيلة الشجاعة بها يصدر عن النفس عدم المبالاة بسعادة الدنيا وشقاوتها. وقد سبقت الإشارة الى بيان مطلق السعادة والشقاوة وتقسيمها الى النفسانية والبدنية والداخلية والخارجية والدنيوية والأخروية. وأثر هذه القوة فى الخارج **عدم المبالاة بسعادة الدنيا وشقاوتها**: يعنى يكون هاتان الحالتان عند صاحب هذه الملكة على السوية ولا ينفعل نفسه عن شئ منهما بالإنبساط أو الإنقباض. فإن صاحب الشجاعة ليست له علاقة بالدنيا ولا طلب لطول البقاء والحيوة فيها. إذ لو كان له ذلك لما أقدم على المخاوف والمهالك. وإذا لم يكن له علاقة بالدنيا وطلب طول البقاء فيها فكيف يتصور له المبالاة بالسعادة المختصة بها. وكذا بشقاوتها وقد يقال لسعادة الدنيا بخت وقوة بخت أيضا ولشقاوتها سوء بخت وضعفه [898]/أيضا. بل مبالاة الشجيع مقصورة على السعادة الأبدية السرمدية [899]/وهى سعادة الأخرة.

ومن فروع الشجاعة وشعبها **الصبر**: ويقال له الثبات أيضا. وهى ملكة يقوى بها النفس بالإختيار على مقاومة الشدائد والألام والاكدار بسهولة من غير كلفة وأثر. هذه الملكة **قوة مقاومة الآلام والأهوال**: أى عدم إنفعال النفس أو بطؤ إنفعالها عن مصادمة الآلام والحوادث الغير الملائمة للطبيعة، وعن إدراك

---

[896] 46ب (و).
[897] 46ع (ظ).
[898] 47ع (و).
[899] 46ب (ظ).

تلك الآلام من حيث هى الآلام غير ملائمة [900]/للطبيعة وعن مقاومة الأهوال والفمخاوف التى تزعج مشاهدتها وإدراكها سائر النفوس الضعيفة الغير الصابرة[901]. بل يكون وجود هذه الأمور المؤلمة المزعجة عند تلك النفس الصابرة[902] كعدمها فى عدم تأثيرها فيها وعدم تغييرها إياها. قال بعض المحققين أن فضائل كثيرة لكن الحكمة والصبر كالأبوين لسائر الفضائل. لأن الصبر هو ملكة حبس النفس عن الشهوات وتوطينها على المكروهات على مقتضى الرأى الصحيح. فهو من حيث كونها مبدأ حبسها على المكروهات يوجب ملكة الشجاعة.

فإذا حصل الحكمة أى العلم والصبر إنتج منهما سائر الفضائل. فالعلم بمنزلة للأب[903] لها،لكونه مبدأ، من حيث أن الأخلاق والملكات مواريث الأعمال. وهى متفرعة على العلم والحكمة. وأما الصبر فهو بمنزلة الأم لها لانطوائها على سائرها بالقوة لكونها ثمرات ونتائج للأعمال الشاقة الموقوفة على الصبر. فلكون الصبر منطويا على جميعها كان الصابر[904] بمنزلة المتحلى بجميع الفضائل، ولمن صبر وعزم فإن ذلك من عزم الأمور. ومن هذا ظهر أيضا سر قوله تعالى: "إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب"، إنتهى. لا يخفى عليك أن الظاهر من كلام هذا المحقق بأن الصبر أصل الشجاعة لا فرعها. اللهم إلا أن يقال أن أكثر ما يذكر فى هذا الفن من قبيل الخطابيات كما أشرنا الى وجه فبما سبق لا من [905]/البرهانيات. فح لا بأس فى أن يكون شئ واحد أصلا من وجه وفرعا من وجه أخر، فليتدبر.

ومن شعب الشجاعة **النجدة** بفتح النون وسكون الجيم وفتح الدال المهملة وفى أخرها هاء التأنيث المستجلبة هنا للدلالة على النقل. فإنها بدون الهاء المذكورة إسم للأرض المرتفعة وللطريق المرتفع أيضا فى اللغة. ثم صار إسما لهذه الملكة إما بالنقل أو باللغة فجئ بالهاء المذكورة فى أخرها ليكون علامة للنقل كما فى الحقيقة. وهى هنا إسم لملكة تابعة لفضيلة الشجاعة بها تمتنع النفس وتنكف عن الجزع عند المخاوف والمهائل بلا كلفة.

وأثر هذه الملكة **عدم الجزع عند المخاوف** يعنى ترك الطيش والخفة وعدم إظهار الإضطراب فى الأقوال والأفعال عند مشاهدة المخاوف ومصادمة المهائل ومصادفة المصائب. وهذا إنما يتفرع على الصبر والثبات وحقيقة ذلك كف النفس بواسطة ملكة النجدة عن إظهار الجزع والفرع. لا يقال يلزم من هذا أن يكون الشئ الواحد بعينه فاعلا وقابلا بالنسبة الى أثر واحد وهذا باطل على ما بين

---

[900] 36 أ (و).
[901] الصابرة: الصايرة، فى - ب، ع -.
[902] الصابرة: الصايرة، فى - ب،ع -.
[903] للاب: الاب، فى ب، ع -.
[904] الصابر: الصاير، فى - ب، ع -.
[905] 47ع (ظ).

فى محله. لأنا نقول أن المغايرة الإعتبارية يكفى فى مثل هذا المقام، كما يدل على ذلك أنهم قالوا فى تفسير القوة أنها مبدأ التغير فى أخر[906]/ من حيث هو أخر. ثم بينوا فائدة قيد الحيثية بأن الحكيم إذا عالج نفسه من مرض نفساني مثلا، فهو مؤثر من حيث هو معالج ومتاثر من حيث هو مستعلج. وكذلك النفس هنا كافة من حيث هى ذات نجدة ومنكفة[907] من حيث هى قابلة للجزع. فحصل التغاير الإعتباري الذى يصح به إجتماع الفاعلية والقابلية فى شئ واحد.

ومن شعب الشجاعة **الحِلْم** بكسر الحاء المهملة وبسكون اللام وأخره الميم هو الإِنائة،[908] وبابه حلم بضم اللام ويقال تحلم إذا تكلف فيه وتحالم إذا أظهر الحلم وليس هو فيه، والحُلم بالضم والسكون ما يراه النائم أو بابه حلم يحلم بفتح اللام فى الماضي وضمة فى المضارع ويجئ إحتلم أيضا منه. وأما الحلم هنا بكسر الحاء المهملة وسكون اللام. فهو إسم لملكة تابعة لفضيلة [909]/الشجاعة بها تسكن تطمئن النفس بإختيارها عند سورة الغضب وشدته من غير كلفة. لأن الإطمينان لو كان بكلفة لم يكن حلما، بل كان تحلما وهو فى الغالب يؤدى الى الحلم، والى هذا يشير قول من قال تحلم عن الادنين وإستبق وُدَّهم، ولن تستطيع الحلم حتى تحلما أى تتحلم، وحذفت إحدى التائين كما [910]فى تنزل الملائكة.

وأثر هذه الملكة فى الخارج **الطمانينة عند سورة الغضب**: إطمان الرجل إطمينانا وطمانينة، أى سكن سكونا. وقد غلب إستعمالها فى السكون النفساني المعنوي ولذا صارت المطمئنة صفة مختصة بالنفس بل إسما لها بإعتبار بعض مراتبها الكمالية. إعلم أن سورة الغضب و شدته عبارة عن حدته ومبالغته كيفا لأن الغضب حركة الروح الحيواني من منبعه الى الخارج، إما دفعة أو تدريجا لقصد الإنتقام ودفع المناف،ر وبخروجه وإنتشاره الى البدن يتسخن جميع أجزاء البدن وما فيها من الأخلاط والرطوبات. فتصعد منها بجار دخاني الى الدماغ فتعطل القوى الظاهرة والباطنة يمنعها عن أفعالها. فلم يبق له شعور بشئ سوى ما قصده من أخذ الإنتقام ودفع المنافر. فشدته وحدّته عبارة من أن يكون القوى معطلة بالكلية والشعور مسلوبا بتمامه. ولذا ترى الشخص عند ثوران غضبه لا يرى شيئا ولا يسمع قولا فضلا عن أعمال المفكرة. يرتعد ويرتعش أعضاؤه ويصير كأنه مجنون بل فى غالب الحال بعضه مرض حادّ جسماني صعب العلاج لتأثر الأخلاط والأعضاء من تلك الحرارة الغضبية. فمن كانت لنفسه ملكة الحلم تمنع بها الروح الحيواني عن الحركة فى مرتبة كون تلك الحركة إختيارية قبل خروجها

---

[906] 37 أ (و).
[907] منفكة: منلقبة، فى ـ أ ـ.
[908] الإِناءة: الإِناة، فى ـ ب، ع ـ.
[909] 48ع (و).
[910] 47ب (ظ).

الى مرتبة الإضطرار. لان تلك الحركة فى الحقيقة مركبة من النفسانية الإختيارية والطبيعية [911]/الإضطرارية.

فانها إنما تنشأ أولا من تصور المنافر الغير الملائم ومن تصور إمكان دفعه وأخذ الإنتقام عن مباشرة، ثم يصير طبيعية. فما دامت فى مرتبة الإختيار يمكن دفعها ومنعها من الخروج الى الفعل والخارج[912] إما كلا أو بعضا. وبعد أن صارت طبيعية يتعسر بل يتعذر دفعها حتى ينتهى [913]/الى منتهاها. فظهر من هذا التحقيق أن إسناد السكون والطمانينة الى النفس الناطقة إما مجاز عقلي أو لغوي من قبيل إطلاق ما للسبب على السبب. إذ[914] النفس هو المسكن للروح الحيواني والمانع إياه عن الحركة والروح الحيواني هو الساكن وهو من حيث هو [915]/ساكن مسبب للنفس الناطقة. لكن الروح الحيواني[916] لما لم يكن من شأنه من حيث هو روح حيواني الحركة والسكون الإختياريان. بل من حيث أنه متعلق النفس الناطقة أسند كل واحد من الحركة والسكون الإختيارى بين الى النفس الناطقة[917]. فإن حركة الروح وسكونه فى مرتبة كونها إختياريين وبإعتبار تلك المرتبة ذاتيتان للنفس وعرضيتان للروح وفى مرتبة كونها طبيعيتين وبإعتبار تلك المرتبة ذاتيتان للروح وعرضيتان للنفس. وهذا صارت هذه الحركة وكذا السكون مركبة من الإختيارية والطبيعية. فمن يريد تحصيل ملكة الحلم بالتحلم ينبغى له أن يدافع الغضب ويمانعه فى مرتبة التصور قبل الحركة بالفعل ومن شعب الشجاعة.

السكون: وهو مقابل الحركة والتقابل بينهما بالعدم والملكة. فيكون معناه عدم الحركة عما من شأنه الحركة. وللحركة تفاسير كثيرة عند الحكماء وأشهرها: "هى الخروج من القوة الى الفعل تدريجا". ومنها ما إختاره أرسطو: "وهو كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة". ومنها ما إختاره أفلاطون: وهو الغيرية للشئ" أى التغير. وأما عند المتكلمين: "فهى عبارة عن كونين فى آنين فى مكانين والسكون كونان[918] فى آنين فى مكان". فالتقابل بينهما عندهم بالتضاد وللحركة أقسام عديدة بإعتبارات مختلفة. لأن كل حركة لا بد لها من ستة أمور محرك ومتحرك وما فيه الحركة. ويعبر عنه بالمسافة وزمان وهو مقادرها ومبدأ ومنتهى. فيقسم الحركة بإعتبار كل واحد من هذه الأمور الستة الى أقسام: فبإعتبار المحرك

---

[911] 37 أ (و).

[912] يمكن أن يكون حركة النفس و سكونها هنا حقيقة لأن النفس إذا تصورت المنافر وأرادت دفعة حصلت فيها حركة وتغير فى بعض كيفياتها. فيصير تلك سببا لحركة الروح الحيواني من منيعة الى الخارج حركة اينية. فيكون هذه الحركة أعنى حركة الروح الحيواني إرادية من وجه و طبعية من اخر او مركبة منهما. و أيضا مركبة من الاينية و الكيفية. فإن مزاج الروح ح ينتقل من مرتبة الى مرتبة أخرى من الحرارة تدبر،فى الهامش – أ، ب، ع -

[913] 48ع (ظ).

[914] أو: إذ، فى - ب، ع -.

[915] 48ب (و).

[916] هو الساكن وهو من حيث هو /ساكن مسبب النفس الناطقة لكن الروح الحيواني، ناقصة فى - أ -.

[917] أسند كل واحد من الحركة والسكون الإختياري بين الى النفس الناطقة: ناقصة، فى ـب، ع -.

[918] كونان: كون ما ، فى - ب، ع -.

الى إختياري وطبيعي وقسري. وبإعتبار المتحرك الى ذاتي وعرضي. وبإعتبار المسافة الى أينية ووضعية وكيفية وكمية، فإنها لا يقع فى الجوهر ولا فيما عدا المقولات الأربع من العرض على القول الأصح. وبإعتبار الزمان الى شريفة ولطيفة[919]. [920]/فبإعتبار المبدأ الى ما هو من المركز وما هو من المحيط. وبإعتبار المنتهي الى ما هو الى المركز وما هو الى محيط وما هو على المركز. وبإعتبارهما جميعا الى المستقيمة والمستديرة، ولها أقسام أخر بسيطة ومركبة [921]/ ولا مجال لإستيفائها هنا. ويعتبر هذه الأقسام كلها لمقابلها، أى السكون أيضا. وليس المراد بالسكون [922]/هنا إلا ملكة تابعة لفضيلة الشجاعة بها يصدر عن النفس التأنى بإعتبارها[923] فى الخصومات والحروب من غير كلفة. ويقابلها العجلة والمبادرة اليها من غير تنظر وتأمل فى عاقبتها وتميز بين خيرها وشرها. وهذه الملكة أى السكون مع ما سبقها من الملكتين الحلم والنجدة بمنزلة الفروع والشعب للصبر ولذا تقاربت معانيها.

وأثر هذه الملكة فى الخارج **التأنى فى الخصومات والحروب**: التأنى هو الترفق والتنظر والإسم منه الاناة على وزن القناة بمعنى الرفق. وقد يجئ الاناة بمعنى الحلم أيضا وانما خص التاني هنا بالحروب والخصومات. لأن من إقتدر على الترفق فيها إقتدر عليه فى غيرهما بالطريق الأولى أو لزيادة مناسبتهما[924]. ومناسبتهما بالشجاعة وإلا فمن له عليه[925] السكون يتأنى فى جميع الأفعال الإختيارية التى ينبغى فيها التأنى والترفق.

ومن شعب الشجاعة **التواضع** وهو مقابل للتكبر فى عرف الناس. وفى إصطلاح هذا الفن إسم لملكة تابعة للشجاعة بها يستعظم النفس ذوى الفضائل وكل من دونه من جهة المال والمنصب. أعنى ترى لهم فضيلة ومزية على نفسها ويعتقد أنهم كذلك لا بمجرد والقول الغير المطابق لإعتقاده. فإن مثل هذا التواضع يكون نفاق فيكون رذيلة لا فضيلة. وأثر هذه الملكة فى الخارج **إستعظام ذوى الفضائل ومن دونه**، أى دون المتواضع فى المال **والمنصب**: أى فى الفضائل مطلقا. وإنما خصهما بالذكر من بين الفضائل الخارجية، لأن التكبر والتواضع أنما يظهر أثرهما غالبا بالنسبة اليهما. ولا يخفى عليك أن التواضع بهذا المعنى لا ينال فى كبر النفس بمعنى إستحقار الفقر واليسار والكبر والصغار. إذ الكبر الذى [926]/ينافى التواضع ويقابله بمعنى إستحقار ذوى الفضائل ومن دونه فى المال

---

[919] شريفة ولطيفة: سريعة وبطيئة، فى - ع -.
[920] 49ع (و).
[921] 37 أ (ظ).
[922] 48ب (ظ).
[923] بإعتبارها: بإختيارها، فى - ب، ع -.
[924] مناسبتهما: مساسهما، فى - ب، ع -.
[925] عليه: ملكة فى - ب، ع -.
[926] 49ع (ظ).

والجاه، بل إستحقار بنى[927] نوعه مطلقا. فإن قلت أن إستعظام[928] ذوى الفضائل إن كان بلا خطة، أنهم ذوو الفضائل لم يكن التواضع خلقا لدخول الردية والملاحظة فى صدور أثره منه والافكان يجب أن يقال إستعظام من عداه من بنى نوعه أو[929] إستعظام من دونه فى الفضائل مطلقا. قلت يختار[930] الشق [931]/الثاني ونمنع اللزوم بناء على أن إستعظام ذوى الرذائل ليس بتواضع، فليتأمل.

ومن شعب الشجاعة أيضا **الشهامة**: وهى ملكة بها يحصل فى النفس الناطقة شوق واقدام تام على أن يصدر منها أمور عظيمة يوجب الذكر الجميل أو يقال ملكة بها يصدر عن النفس [932]/ما يوجب الذكر الجميل من الأمور العظائم بلا روية. لكن الأول يناسب قوله **الحرص على ما يوجب الذكر الجميل من العظائم**: إذ[933] الظاهر منه أمن ملكة الشهامة سبب للشوق التام على صدور العظائم المذكورة ولا للصدور بالفعل. والأوجب أن يقال ما صدر[934] بها عن النفس أمور عظيمة موجبة للذكر الجميل أو ما يفيد مفاد هذا القول. ولا يخفى عليك أن هذه الملكة أعنى الشهامة أنما يقال لها فى عرف الناس علو الهمة وعظمها. وأكثرما يستعملون الشهامة فيه هو معنى الجلادة موافقا للغة ووضعها فيها.

ومن فروع الشجاعة أيضا **الإحتمال**: ملكة بها يتحمل النفس[935] المتاعب والمشاق فى صدور الحسنات منها وأثر هذه الملكة فى الخارج على ما ذكره المص رحمه الله. **إتعاب النفس فى الحسنات**: يعنى تحمل النفس أنواع التعب والمشقة فى تحصيل الحسنات. ولا يخفى ما فى ظاهر كلام المص من المسامحة، إذ الظاهر من إضافة الإتعاب الى النفس إضافة المصدر الى الفاعل. فيلزم أن يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا وهذا ليس بجائزا. فتوجه اما بما ذكرناه بالعناية أو توجه أخر مما يلائم المقام.

ومن فروع الشجاعة **الحمية** وهى فى اللغة العار والأنفة وفى إصطلاح هذا الفن إسم للملكة [936]/التى بها يحافظ النفس على الحرم والدين من التهم. وأثرها فى الخارج على ما ذكره المص **المحافظة على الحرم والدين من التهم** جمع تهمة

---

[927] بنى: بين، فى ـ ب، ع ـ.

[928] يعنى نختار أن المراد هنا إستعظام من عداه من بنى نوعه مطلقا و نمنع عدم إفادة العبارة إياه. إى المراد لأن بنى النوع أى افراد الإنسان لا يخلوا اما ذوا فضيلة أو ذو رذيلة أو لا هذا و لا ذاك ولا رابع محكم العقل ضرورة. ولم يخرج من العبارة إلا ذو و الرذائل اما للإشارة الى أنهم لا يلتقون أن يعدوا من بنى النوع م و من افراد الإنسان. بناء على ما ذكره الإمام الراغب من أن إسم الجنس قد يستعمل حقيقة فى الكامل من افراده فقط كما يستعمل فيما يعم الكامل و الناقص أو للاشعار بأن استعظام ذوى الرذائل ليس بتواضع و فضيلة بل رذيلة،فى الهامش – أ، ب، ع -

[929] او: ناقصة فى ـ أ ـ.

[930] يختار: نختار، فى ـ ب، ع ـ.

[931] 49ب (و).

[932] 38 أ (و).

[933] إذ: أو ـ ب، ع ـ.

[934] صدر: يصدر، فى ـ ب، ع ـ.

[935] أو يقال أن المراد من النفس هنا الروح الحيواني مجازا بعلاقة لأنه اول متعلق بالنفس الناطقة. لأن النفس الناطقة و الإضافة الى المفعول ، فى الهامش – أ، ب، ع-

[936] 50ع (و).

بفتح الهاء. وهى إسم لكل ما يثبت بالظن والوهم. وأصلها وهمة بالواو، ثم أبدلت التاء من الواو كما فى تراث لأنها من وهم بمعنى ظن. وهذه الملكة إذا جاوزت الوسط الى جانب الإفراط كانت حمية الجاهلية، فيصدر منها اثار غير مشروعة مثل الانفة والإمتناع عن تزويج البنات والأخوات. ومن هنا كانت العرب الجاهلية يرتكب قتل البنات حين ولدت، وهى الموؤدة التى [937]/ذكرت فى القران العظيم. واما إذا جاوزت الى جانب التفريط فيقال لها الحنث[938] والدياثة.

ومن شعب الشجاعة **الرقة**: أى رقة القلب وهى إسم لملكة بها تتأذى النفس عن أذى يلحق الغير. و أثرها فى الخارج هو **التأذى عن أذى يلحق الغير**: يعنى أن كل شجيع يكون رقيق القلب سريع الإنفعال بحيث كلما رأى مكروها لحق الأخر وآذاه الفعل منه وتأذى. فيبادر الى دفعه عنه أن قدر عليه بأى وجه كان. لكنه لا يظهر الأضطراب والجزع والفزع بسبب هذا التأذى. بل يصبر ويتجلد، وإلا فكان منافيا للشجاعة لا من فروعها.

وقد ظهر من هذا أن الشجيع لا يكون ظالما موذيا ولا هتاكا فتاكا بل لا يرضى بالظلم الصادر من الغير أيضا حيث يتأذى [939]/بسببه. لا يقال أن أكثر الشجعان المشهورين من العرب وغيرها فى الجاهلية كانوا هتاكين فتّاكين[940] يهبون الأموال ويقتلون النفوس بغير حق. لأنا نقول أنهم كانوا متهورين لا شجعانا. ثم من أدرك الإسلام منهم وأسلم وتأدب باداب الشريعة وتهذيب أخلاقه بها. مثل عمرو بن معدى كرب الزبيدي وغيره صار شجاعا شفوقا رقيق القلب -رضى الله تعالى عنهم- إنما أخر المص الرقة عن سائر فروع الشجاعة لكونها أبعد الفروع عن الأصل بحسب الظاهر. لأن الظاهر يقتضى أن يكون الشجيع غليظ القلب لايرق على أحد ولا ينفعل عن شئ. إذ الظاهر من النظر يفرق بين الشجاعة والتهور، فيتوهم إتحادهما وإتحاد [941]/لوازمها. إعلم أن المص أنما ذكر من فروع الشجاعة ما هوالمشهور المتعارف وإلا فلها فروع كثيرة غير هذه الأحد عشر بعضها يترتب على الشجاعة نفسها بلا واسطة وبعضها بواسطة فرع أخر أو فروع أخر. ولما إستوفى الكلام فى فروع الشجاعة أراد أن يشرع فى بيان فروع العفة.

فقال **وللعفة إحدى عشرة** شعبة كالشجاعة يتفرع عليها بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة أو بوسائط. زاد بعضهم المسالمة، وجعل الشعب إثنى عشرة لكن المص لما رأى دخولها فى الرفق بنا على أن المسالمة ملكة بها يكون مجاملة النفس وقت منازعة الأراء مع القدرة. وهذا معنى الرفق يعينه أسقطها عن الذكر

---

[937] 49ب (ظ).

[938] الحنث بكسر الحاء المهملة و يكون النون بمعنى الاثم والمعصية من باب علم يقال بلغ الغلام الحنث أى المعصية، فى الامش – أ، ب، ع -

[939] 38 أ (ظ).

[940] هتاكين فتاكين: هيّاكين فيّاكين ، فى - أ -.

[941] 50ع (ظ).

كذا قيل وفيه ما فيه. والأولى من [942]/الشعب **الحياء:** وهو ملكة بها يكون **إنحصار النفس خوف إرتكاب القبائح.** إعلم أن لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان باللإشتراك اللفظي. أحدها الحسن ما يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجل،ا والقبيح ما يذم[943] فاعله عاجلا ويعاقب آجلا والحسن والقبيح بهذا المعنى يقيدان بالشرعيين. وقد ترك البعض الجرء الأول من المعنيين وقال الحسن الشرعي ما يثاب فاعله [944] والقبيح الشرعي ما يعاقب فاعله.

والأول هو المشهور فى كتب الأصول وثانيها الحسن ما يلائم الطبع والقبيح ما لا يلائمه، ويقيدان بالعقليين. والمشهور فى تفسير العقلي منهما الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل. وقال البعض فى تفسير العقليين ما فيه مصلحة عاجلة وما فيه مفسدة عاجلة. وثلثها الحسن ما يمدح فاعله والقبيح ما يذم فاعله وهما بهذا المعنى عرفيان. وأما المذكور فى التركيب[945] الأصول فالعرفي منهما هو الملائم للطبع والمنافر له والعقلي ما يكون صفة كمال كالعلم، وما يكون صفة نفصان كالجهل. والشرعي ما يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا وما يذم فاعله عاجلا و [946]/يعاقب آجلا.

والخلاف الذى وقع بين أهل الشرع فى الحسن والقبح إنما هو فى المعنى الشرعي. وخلاصة النزاع أن الأشعرى قال: "لا يجب أن يكون للمؤمور به [947]/جهة حسن عقلا ظاهرة أو خفية بل يكفى وجها لحسنه كونه مأمورا به، وكذا المنهي عنه لا يجب أن يكون لقبحه وجه عقلي ظاهرا أو خفيا، بل يكفى فى قبحه كونه منهيا عنه". وقال الحنفي "لا بد من وجه عقلي فيهما لكنه ليس بواجب أن يكون ظاهرا معلوما لنا". وقال المعتزلي "لا بد من وجه عقلي ظاهر معلوم لنا". ولكل واحد من الفرق أدلة فى إثبات مختاره ودفع مخالفة. قد ذكرت فى كتب الأصول سيما فى توضيح صدر الشريعة ويقال: "لمرتكب القبيح الشرعي فاسق، ولمرتكب القبيح العقلي مجنون، ولمرتكب العرفي أبله". والظاهر أن المراد من القبيح هنا هو المعنى العرفي أعنى ما يذم فاعله. ويحتمل العقلي أيضا إما بمعنى ما يكون صفة نقصان أو بمعنى ما فيه مفسدة، وإما العقلي بمعنى ما لا يلائم الطبع. فلا يقبله الطبع السليم ولا يلتفت اليه الذهن المستقيم. وكذا يحتمل الشرعي بمعنى ما ندم[948] [949]/فاعله عاجلا ويعاقب أجلا. ويمكن أن يراد منه هنا معنى يعم

---

[942] 50ب (و).
[943] ندم: يذم، فى ـ ب، ع ـ.
[944] من: و، فى ـ ب، ع ـ
[945] التركيب: أكثر كتب، فى ـ ب، ع ـ.
[946] 39 أ (و).
[947] 51ع (و).
[948] ندم: يذم، في ـ ب، ع ـ.
[949] 50ب (ظ).

الجميع بطريق عموم المشترك أو بطريق أن يراد من الجميع هنا البعد[950] والنوعي لا الفردي، فليتأمل.

الشعبة الثانية من شعب العفة **الصبر**: وهو ملكة بها يحصل **حبس النفس عن متابعة الهوى.** الظاهر أن المراد من النفس هنا هو الروح الحيواني الذى هو أول متعلق للنفس الناطقة. ويوصف عند أصحاب السلوك بإعتبار المراتب بالأمارة واللوامة والراضية والمرضية والمتطمئنة. فح لا يرد السؤال بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا ويمكن أن يراد النفس الناطقة أيضا. ويدفع السؤال بأن التغاير الإعتبارى كاف فى مثل هذا المقام. فإن النفس الناطقة فاعليتها بالتدبير لا بالتأثير، والموثر الحقيقي هو الواجب تعالى، والظاهري هوالعقل الذى فاضت النفس الناطقة منه ويسند الأثر الى النفس الناطقة مجازا، فيكون فاعله بإعتبار ذاتها وقائله بإعتبار تعلقها بالزوج الحيواني. والمراد من الحبس هو الكف والمنع مصدر مضاف الى مفعوله أو الى فاعله، فليتامل.

والهوى بالقصر ما يميل اليه النفس مما تستلذه [951]/القوة الشهوانية من غير داعية، وبالمدّ جسم بسيط شفاف لطيف حار رطب أحد العناصر الأربعة التى تحت فلك القمر، حيزه الطبيعي بين النار والمآء. وهوى يهوى كروى يروى هُويّا بالضم بمعنى سقط وهُيّا بالضم أيضا أى علا وصعد. وكرضي يرضى هوى أى احبّ، والمراد من متابعة الهوى أنهما كها فيها وصرف [952]/الوقت فى تحصيلها، فيؤدى هذا الإنهماك نعوذ بالله تعالى من مثله الى أن يكون المنهمك أدنى من البهائم لإضاعة إستعداده لأن يبلغ الى مرتبة الملكية، بل الى ما هو أعلى منها.

وقد سبق أن الصبر بمعنى قوة مقاومة الآلام والاهوال من فروع الشجاعة. فيكون له معنيان وجوديان يشتركان فى قوة المقاومة والمدافعة مع التثبت ويفترقان فى أن الأول قوة مدافعة الالام والاهوال. والثانى قوة مقاومة الشهوات فظهر لنا أن حقيقة الصبر كيفية إستعدادية بها يتحمل النفس لما لا يتحمله عند خلوها عنها. ويقال لمثل تلك الكيفية قوة لمقابلها [953]/ضعف ولا شك أن النفس كما يحتاج فى تحمل الشدائد والآلام الى قوة بها يقاوم تلك الشدائد، كذلك يحتاج فى تحمل هجوم الشهوات الى القوة المذكورة حتى تدافعها بها لائلا يكون مغلوبة لها متحدة[954] بها ويجد بها[955] الى البهيمية التى هى الدرك الأسفل. لأن الروح الحيواني بجميع قواه ثبت وتهجم على النفس الناطقة ويزيد الغلبة عليها وأن يجد بها[956] الى الحيوانية والبهيمية. فيحتاج النفس الى قوة المقاومة والمدافعة كما يحتاج فى تحمل الآلام

---

[950] البعد: التعدّ، فى - ب، ع -.
[951] 51ع (ظ).
[952] 39 أ (ظ).
[953] 51ب (و).
[954] متحدة: منجذبة، فى - ب، ع -.
[955] ويجد بها: بحذيها، فى - ب، ع -
[956] ويجد بها: بحذيها، فى - ب، ع -

والأهوال اليها ولا حاجة الى تعدد القوة. لأن النفس إذا قويت بفضل الله سبحانه تقادم كل ما ينافى ذاتها ويمنعها عن الوصول الى كمالاتها الذاتية التى لأجلها خلقت وتعلقت بالأبدان. فيلخص مما ذكرنا أن الصبرين متغايران مفهومان متلازمان وجودا وتحقيقا. ويفرق ما بينهما بحسب الإستعمال بأن يوصل الصبر بالمعنى الأول بكلمة على وبالمعنى الثانى بكلمة عن. فيقال صبر على الشدائد [957]/ان[958] تحملها، وصبر عن الشهوات يعنى كف نفسها وحبسها عنها. وأما تفرع هذه الملكة عن ملكة العفة، فسيجئ بيانه إن شاء الله تعالى عند تمام الفروع.

والصبر حقيقة عند أصحاب السلوك عبارة عن حبس النفس على الطاعات، ثم على ترك روية الأعمال وترك الدعوى مع مطالبة الباطن ذلك، وعلى الاعراض عن إظهار العلوم والأحوال وكل ما يبدو للروح من المواجيد والأسرار. ثم حبس الروح والسر عن الإضطراب فى كل ما يبدو من الإلهامات الواردات[959] والتجليات والثبات على ذلك. ثم على مقاسات البلايا لرؤيتها رافعة للحجب الرقيقة النورانية حتى يصبر كل مجنة[960] بتلك الردية محنة. ويصير وظيفته شكرا بعد أن كان صبرا وهو أعم الأخلاق حكما بحيث لا يتم شئ من المقامات والأعمال والإطلاق والأحوال إلا به. وهو أول جزء من الدرجة جزء من[961] الأولى من درجات الرتبة الثانية الإيمانية الروحانية وهى درجة الأخلاق. [962]/وتنقسم هذه الدرجة الى عشرة أجزاء أولها الصبر، ثم الرضا، ثم الشكر، ثم الحياء، ثم الصدق، ثم الإيثار، ثم الخُلق، ثم التواضع، ثم الفتوة، ثم الإنبساط على ما فصل فى كتب [963]السلوك والتصوف.

و من شعب العفة **الدعة** وهو **السكون عند هيجان الشهوة**. الدعة كالعدة مصدر من ودع يدع، ثم نقل الى هذا المعنى الإسمى الذى ذكره المص. والسكون مقابل الحركة أما يقابل العدم. والملكة فيكون معناه عدم الحركة عما من شأنه الحركة. وحقيقة الحركة هى التغير التدريجي عن حالة الى حالة. وفسرها البعض بخروج الشئ من القوة الى الفعل على سبيل التدريج، وبعضهم بغير ذلك. ولها تفاسير كثيرة متقاربة فى المال. وإنما يقع فى أربع مقولات من العرض فى الكم والكيف والوضع والأين ولا يقع فى غيرها ولا فى الجوهر، لأن تغير الجوهرآني يقال له الكون والفساد. وأما تقابل التضاد فيكون معناه حينئذ بقاء الشئ فى القوة. وإنما يقدر بالزمان تقديرا ومجازا [964]/لأن الزمان مقدار الحركة. فإذا قدر به

---

[957] 52ع (و).
[958] ان: اى فى ـ ب، ع ـ.
[959] الواردات: انوار ذات، فى ـ ب، ع ـ.
[960] مجنة: محنة، فى ـ ب، ع ـ.
[961] جزء من: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[962] 40 أ. (و).
[963] 51ب (ظ).
[964] 52ع (ظ).

السكون كان معناه أنه لو قدرنا مكانه حركة لكان مقدارا بهذا المقدار. كذا ذكره الشيخ فى عيون الحكمة.

ويجب أن يعلم أن الحركة والسكون كما يقعان غالبا فى الأعراض الجسمانية، كذلك يقعان فى الأعراض النفسانية أيضا. لأن النفس الناطقة لها حركة وسكون فى أعراضها المختصة بها. حتى فسرها بعض الأقدمين من الحكماء بأنها جوهر متحرك دائما. فالمراد بالسكون هنا هو السكون النفساني والهيجان مصدر على وزن نزوان يهيج من هاج[965]. وقد ذكر فى كتب التصريف أن هذه الصيغة مختصة بما فى معناه حركة وإضطراب. والظاهر أن المراد بالشهوة هنا القوة الشهوية التى قد سبق تفصيلها فى المقدمة. فيكون حاصل المعنى أن النفس التى حصلت لها ملكة الدعة كلما تحركت القوة الشهوية حركة شديدة، وهجمت باعوانها عليها سكنت وسكنتها بالرجوع الى العقل وتسليطه عليها. وأما من لم يكن لها هذه الملكة فيتحرك ويضطرب حتى يحصل هواها و ينقلها الى مشتهاها.

ومن شعب العفة فضيلة **النَزاهة** ويقال لها الحرية أيضا. وهى مصدر بمعنى الطهارة ظاهرية كانت[966] أو باطنية ويستعمل فى الثانية أى الباطنية غالبا. ثم يغلب[967] الى هذا المعنى الإسمى الذى ذكره المص. وهو **إكتساب المال من غير مهان ولا ظلم وإنفاقه فى المصارف الحميدة:** يعنى إسم للفضيلة /[968]التى هى مبدأ الإكتساب والإنفاق المذكورين. وقد يفسر بأنها فضيلة للنفس بها تكتسب /[969]المال من وجهه ويُعطى فى وجهه، ويمتنع من إكتساب المال من غير وجهه ومآل التفسيرين واحد. والإكتساب إفتعال من الكسب والكسب طلب الرزق وأصله الجمع تقول منه كسبت شيئا وإكتسبته بمعنى،i كذا فى الصحاح. المال فى اللغة معروف غني عن البيان. وأما فى إصطلاح الأصوليين قد يفسر بما يميل اليه الطبع، ويدخر لوقت الحاجة. وقد يعرّف بما خلق لمصالح الادمى ويجرى فيه الشُحُّ /[970]والضنّة، كذا فى التلويح فى باب النهي.

والمهان والمهانة بفتح الميم والهوانة بمعنى الذل والضعف. والظلم وضع الشئ فى غير محله والمراد منه هنا ظاهر، والإنفاق هو الاعطاء. وحاصل المعنى[971] كل نفس حصلت لها فضيلة النزاهة والحرية يكتسب المال من الوجه اللائق، ويصرفه فى الوجه اللائق، على الوجه اللائق [972] حاصلة طيب المدخل

[965] يهيج من هاج: من هاج يهيج، فى ـ ب، ع ـ.
[966] كانت: ناقصة، فى ـ ب، ع ـ.
[967] يغلب: نقلت، فى ـ ب، ع ـ.
[968] 52ب (و).
[969] 40 أ (ظ).
[970] 53ع (و).
[971] ظاهر والإنفاق هو الاعطاء و حاصل المعنى، فى الهامش- أ-.
[972] إذا ما أهان امراء نفسه فلا أكرم الله من مكرمه، فى الهامش – أ، ب، ع-.

والمخرج. إعلم أن إكتساب المال بالهوانة وانصباب ماء الوجوه[973] وسقوط المروّة لحقوق الظلم به طرف التفريط وبالظلم طرف الإفراط. ففى قوله من غير مهان ولا ظلم إشارة الى الوسط والإعتدال. ذكر فى بعض الشروح أن المال مع قطع النظر عن تدبير المعاش به له مدخل في الفضائل وفى الحكمة السليمانية. أن الحكمة مع الغناء يقظانة ومع الفقر نائمة، إنتهى. لا يخفى على المتيقظ أن المراد بالغناء هنا غناء القلب لا مجرد كثرة المال والاعراض الدنيوية الدنية ولئن سلمنا شموله اليه فهو المال المكتسب على وجه النزاهة، فليتامل.

والشعبة الخامسة **القناعة وهى الإقتصاد على الكفاف** فسروه بتسوية الدخل مع خرج[974]. وقيل الإكتفاء بالقدر الضروري من المأكل والمشارب والملابس وغيرها إستحفافا بها لا حرصا على جمع المال، فإنه مذموم شرعا وعقلا بخلاف الأول. وقد فسر إبن عباس رضى الله عنهما الحياة الطيبة فى قوله تعالى "فلنحيينه حيوة طيبة" بالقناعة. وقال النبي - صلى الله عليه وسلم-:"طوبى لمن هدى الى الإسلام وكان عيشه كفافا وقنع به". وقال عليه الصلوة والسلام أيضا "القناعة مال لا ينقد". وقال أيضا [975]/"القناعة كنز لا يفنى". وقال أيضا "ما قل وكفى خير مما كثر والنهي". وقال على-كرم الله وجهه-: "كفى بالقناعة ملكا وبالخلق الحسن نعيما". وقال ذو النون: "من قنع إستراح من أهل زمانه وإستطال على أقرانه". وقال أرسطو: "الغرض من الأسباب الدنيوية دفع اللآلام كالجوع والعطش والتحرز عن الوقوع فيها لا اللذة البدنية. بل اللذة الأصلية هى الصحة الملازمة للإقتصار على الكفاف ومن قدر على الكفاف لا يجوز أن يطلب الزائد لأنه لا نهاية له ومكاره طالبه غير متناهية أيضا". ولله در الوزير[976]/مؤيد الدين [977]/الطغرايي حيث قال ملك القناعة لا يخشى عليه ولا يحتاج فيه الى الاعوان والخول ولا يذهب على المتتبع أن الذى ورد فى فضيلة القناعة ومدحها ورزالة الحرص وذمه مما يكاد ان لا يعد ولا يُحصى طوبى لمن ملكها وإتصف بها.

والشعبة السادسة **التأنى فى التوجه نحو المطالب**. وفى بعض النسخ الوقار هو التأنى والتوجه نحو المطالب[978]. وقد روى عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: "التأنى من الرحمن والعجلة من الشيطان". أى من ملهمات الرحمن ومن حطوات الشيطان. لأن التأنى سبب لظهور إصابة الرأى وخطائه فى ذلك الطلب،

---

[973] الوجوه: الوجه، فى - ب، ع -.

[974] الخرج: الخزج فى - أ -.

[975] 52ب (ظ).

[976] 41 أ (و).

[977] 53ع (ظ).

[978] أصله من اَنَى يأنى أى حان و انّى أيضا بمعنى ادرك و يجئ بمعنى الإنتهاء. كما يقال انى الحميم أى انتهى حرة منه قوله نعمه من حميم آن وآناه تؤتيه ايناء. أى اخره و حبه و ايطاه و تانى فى الامر اى ترفق و انتظر و الاسم الاناة. يقال تأتيتك حتى لا اناه بى كذا فى الصحاح، فى الهامش – أ،ب، ع-

فيكون من ملهمات الرحمن. والعجلة تضذ[979] من ذلك، فيكون من خطوات الشيطان. فى بعض الرواية: " التؤدة من الرحمن والعجلة من الشيطان". وقد صرح بعض الفقهاء بأن من خاف فوت الجمعة لا يعجل في المشي حفظا على خلق التأنى. حاصل الكلام أن التودة والتأنى صفة مرغوبة لكونها سببا لظهور إصابة الرأى وخطائه فى الطلب وهى الطمانينة والتحرز عن العجلة. ولا شك أنها من هبات الرحمن كما أن ضده من خطوات الشيطان. قال الشاعر: "فلا تكن عجلا فى الأمر تطلبه فليس يحمد قبل النضج يحر".

إن الشعبة السابعة **الرفق وهو حسن الإنقياد ولما يؤدى الى الجميل:** يعنى متى سنح له أمر من الأمور شرعيا كان أو عقليا أو عرفيا باشره على سهولة من النفس. وهى خصلة مرضية ويقابلها العنف. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: [980]/"لا يدخل الرفق فى شئ الازانة ولا يدخل العنف فى شئ الاشانة". قال أبو الفتح البستى "ورافق الرفق فى كل الأمور فلم يندم رفيق ولا تدمه إنسان". وقال أخر "الرفق نعم العون فى طلب العلا فارفق لتخطى بالمأرب، والمنى".

الشعبة الثامنة **حسن السمت وهو محبة ما يكمل النفس:** السمت الطريقة وأما تكملات[981] النفس أعنى ما يخرج كمالاتها الممكنة لها الى الخارج، فهى كثيرة والضابط النافع فيها ان كل ما هو على قانون الشرع والعقل والعرف الغير المنافقين له. فمن شأنه أن يكمل النفس كذا ذكره الشارح الأبهرى: "وأنت قد عرفت فيما سبق [982]/تحقيق كمال النفس وما يتعلق به على وجه أتم وأكمل، فليتذكر وليتامل".

التاسعة **الورع وهو ملازمة الأعمال الجميلة** وهى أعمال موافقة للشرع والعقل والمروة. والمراد بملازمتها المواظبة عليها بلا فتور وقصور. وهو أمر معروف محمود. قال الشاعر: "تورع فإن الخيرات لا يتضيع[983] وان كريم الخلق من يتورع". وأنت خبير بأن الورع فى إصطلاح الشرع يستعمل غالبا مرادفا للتقوى، [984]/وله ثلث مراتب الأولى هو الإجتناب عن الشرك، والثانية الإجتناب عن المحرمات والمشتبهات، والثالثة هو الإجتناب عما سوى الله كله.

العاشرة **الإنتظام وهو تقدير الأمور وترتيبها على حسن المصالح:** قال الشارح الأبهرى: أن المراد بالأمور هنا ما تهيأ به المعاش، وبتقديرها تصورها على الوجه الكلي بحسب المصالح الكلية، وبالترتيب إخراج ذلك الكلي الى الفعل بحسب المصالح الجزئية السانحة، إنتهى. ومن معظم المصالح الكلية

---

979 تضد: بضد، فى ـ ب، ع ـ.
980 53ب (و).
981 كمال الشئ ما يتم به الشئ ذاتا أو صفة، فى الهامش- أ، ب، ع-
982 54ع (و).
983 لا يتضيع: لا يتوضع، فى ـ ب، ع ـ.
984 41 أ (ظ).

التى يهيأ بها المعاش أولا والمعاد ثانيا المصالح الخمس التى إعتبرها الشرع وجعلها مرعية فى جميع المصالح الجزئية الواردة على المنقادين له، وهى حفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل. وأما طريق إخراج المتصور الكلي الى الفعل ومرتبة الجزئية فبان ترتب قياسات من الشكل الأول المطبوع المقبول عند العقول مثلا. يقال هذا الفعل الذى أريد أن افعله محمود مقبول شرعا وعقلا. لأنه يتضمن مصلحة حفظ العقل وكل ما يتضمنها محمود مقبول، فهو محمود مقبول. ثم إن كان شئ من الصغرى والكبرى [985]/محتاجا الى البيان إما لنفسه أو لغيره. فيتأمل ويتكلم فى بيانه حتى ينتهى الى الضروري الغير المحتاج الى البيان. فإذا رسخ هذه الحالة فى النفس حصلت لها فضيلة الإنتظام بعون الله الملك العلام.

الحادية عشر **السخاء وهو إعطاء ما ينبغى لمن ينبغى:** هنا أمران: الأول النظر فى كيفية العطية والمصرف والثانى النظر فى كميتهما لئلا يكون الإعطاء تقتيرا ولا تبذير. السخاء من الملكات الفاضلة والصفات [986]/الكاملة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "السخى الجهول أحب الى الله من العالم البخيل". قيل أول[987] السخاء الإمساك عن مال الناس ومن تمامه الإمساك عن ذكر المواهب، ولذلك قالوا لا بد فى السخاء من عدم المبالاة بالإنفاق. وهذه الملكة ممدوحة فى الشرع حتى وردان الجنة دار الأسخياء. قيل بين السخاء والشجاعة ملازم والصحيح أنه لازم للشجاعة بدون العكس.

وهذا أى السخاء جنس تحته **ستة أنواع:** الأول **الكرم الإعطاء بالسهولة وطيب النفس**. إعلم أن الذى ذكره المص من أن أنواع السخاء ستة وهو مختاره واما مختار غيره فهى ثمانية بزيادة المروة والعفو على الستة المذكورة هنا. وفسروا المروة بأنها رغبة صادقة والإفادة بقدر ما يمكن وفسروا العفو بأنه ترك المجازات بسهولة من النفس ومع القدرة. والمص لم يعدهما من الأنواع المذكورة. أما المروة، فلانها مندرجة فى الورع فإنها ملازمة الأعمال الجميلة. وأما العفو فلانه [988]/مندرج فى كبر النفس. وهو من شعب الشجاعة لا العفو. هنا سؤال مشهور، وهو أن الكريم[989] يطلق على الله وعلى غيره بخلاف السخى، فانه لا يجوز إطلاقه عليه تعالى. فيكون الكريم أعم فكيف يصح أن يكون نوعا من السخي الأخص أجيب بأن الجنسية. أنما هى بإعتبار المفهوم لا بإعتبار المصدوق عليه. ولا شك أن مفهوم السخي أعم فصحت جنسيته وأنما لم يصح

---

[985] 53ب (ظ).

[986] 54ع (ظ).

[987] أول :أو، فى ـ ب ـ.

[988] 42 أ (و).

[989] إعلم أن الكرم الذى هو صفة الهية ليس من افراد الكرم المفسر هنا. لأن الطيب النفس معتبر فى مفهوم بمنع عن ذلك و أيضا أن كلامنا فى هذا النفس فى الكيفيات النفسانية الراسخة فيها المسماه بالأخلاق والملكات. فكيف يتصور فى شئ منها الشمول الى الصفات الإلهية القديمة الأزلية. فلا إشتراك إلا فى اللفظ الإسم لا غير والى هذا إشير بالأمر بالتدبر و التأمل، فى الهامش- أ، ع-

إطلاقه على الله تعالى. لأن أسماؤه تعالى توقيفية موقوفة على أن يسمع من الشارع فعموم الكريم[990] من جهة الإطلاق الشارع لا يمتنع إدراجة تحت السخي الذى هو أعم مفهوما منه. هذا هو المشهور فى الجواب، تدبر، تأمل حتى يظهر لك الصواب. نعم ما قال الشاعر [991]/"فى وصف الكرم وخير عطية ما ليس فيها مما طلة ولا أثر الملال".

الثانى **الإيثار** وهو **أن يكون** أى الاعطاء بالسهولة وطيب النفس **مع الكف عن حاجاته**: أى مع كون المعطى محتاجا يكف نفسه عن قضاء حوائجها ويصرف المال الى الغير. وهذه فضيلة موصوفة فى كتاب الله حيث قال تعالى فى مقام المدح [992]/"ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم حصاصة". الثالث **النُبْل وهو الإعطاء مع السرور**[993]: وقد صحح به بعض الشراح النيل بفتح النون وسكون الياء المثناة من تحت آخر الحروف واخطاء من صححه بضم النون وسكون الباء الموحدة. وقال هذا تصحيف لأنه الحلم عند الغضب والعفو عند القدرة. وهذا المعنى ليس بمناسب لهذا المقام إذ المعنى المناسب للمقام كون الإعطاء مع السرور والبهجة. والسرور عند الإعطاء أمارة كمال السخاء. قال الشاعر: "ثق بالكريم إذ تهلل بشره فهو البشير بنيل كل مراد" إنتهى. وأنت خبير بأن ما فى كتب اللغة لا يأتى عن الموحدة لأن النيل والنيالة هو الفضل والشرف. فح لا ينبغى أن يحمل المشهور على التصحيف. بل خلاف المشهور، إدعى اليه، وفيه ورد كثير من الاشعار. ومن أحسنها قول المتنبي: "تراه إذا ما جئته متهللا كأنك معطية الذى أنت سائلة". وقول غيره بشاشة وجه المرء خير من القرى فكيف إذا جاء القرى.

وهو بإسم الرابع **المواساة وهو الإعطاء مع مشاركة الأصدقاء**:[994] أى يشاركهم فى الإنتفاع والتمتع بعد ما بذل المال عليهم. قال الشاعر: "مواساة الاحبة ذات قوم لهم اقضى نهايات الكمال". **الخامس السَماحة وهى بذل ما لا يجب تفضلا**: قال الشارح الأبهري: فإن قيل المفهوم من قوله بذل ما لا يجب بذله هو التفضل لا غير، فما فائدة ذكره؟ قلنا بذل[995] ما لا يجب نفع[996] على قسمين قسم يتوقع [997]/بازائها مجازاة وقسم لا يتوقع. وهو التفضل فخص بإسم السماحة لا الأول ويؤديه اللغة .وهو أن التفضل طلب الفضل على الغير، وإنما يحصل ذلك

---

[990] إعلم أن الكرم الذى هو صفة الهية ليس من افراد الكرم المفسر هنا. لأن طيب النفس المعتبر فى مفهومه يمنع عن ذلك وأيضا أن كلامنا فى هذا الفن فى الكيفيات النفسانية الراسخة فيها المسمات بالأخلاق والملكات. وكيف يتصور فى شئ منها الشمول الى الصفات الإلهية القديمة الأزلية فلا إشتراك إلا فى اللفظ والإسم لا غير والى هذا أشير بالأمر بالتدبر والتأمل: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

[991] 54ب (و).

[992] 55ع (و).

[993] أن يكون الاعطاء مع السرور، فى الهامش- أ، ب، ع-.

[994] أن يكون الاعطاء مع مشاركة الأصدقاء، فى الهامش- أ، ب، ع-.

[995] بذل: يدل، فى ـ ب، ع ـ.

[996] نفع: يقع، فى ـ ب، ع ـ.

[997] 42 أ (ظ).

بلا توقع المجازاة بعد الإفادة، إنتهى. ولا يخفى عليك أن السماحة إذا كانت خلقا وجب أن لا يكون فى صاحبها ملاحظة طلب الفضل على الغير. بل يكون ذلك البذل منه بمنزلة أمر طبيعي كما يدل على ذلك تفسير الخلق [998]/فليتذكر.

السادس **المسامحة وهى ترك ما لا يجب** أى تركه **نتزها** فيه أيضا مثل ما سبق، فليتدبر. قد مثلها الشارح بمثال لا بأس فى ذكره قال [999]/مثلا: زيد باع من عمرو فرسا بمائة وبعد البيع أسقط من المائة عشرة بلا توقع مجازاة. ولا شك أن ذلك لم يكن واجبا عليه بل فعل ذلك تنزها فخص بإسم المسامحة. فكأنه تنزه به عن لحقوق أمر يؤدى الى القبيح.

إعلم أن العدالة فضيلة جامعة بجميع[1000] الفضائل والمكارم ولذلك جعلها البعض رئيس الفضائل. بل ورأسها وأن يوقف تحققها ذهنا وخارجا على تحقق سائر الفضائل لكنها جامعة إياها كما سيجئ بيانها. وقد إختلف علماء الفن فى تعريفها وتحقيقها منهم من ذهب الى بساطتها ومنهم من ذهب الى تركبها ومنهم من رفع الخلاف بالتحقيق والتوفيق. كما ستستمع واما المص فتمكن أن يصرف كلامه ههنا الى كل واحد من المذاهب وان كان ظاهرة يشعر بالتركيب حيث.

قال **والعدالة إسم ما يجمع سائر الفضائل** يمكن أن يكون إسما لملكة بسيطة حاصلة من إمتزاج سائر الفضائل كالمزاج. فيكون جامعية لسائر الفضائل بهذا المعنى ويجوز أن يكون إسما لملكة حاصلة من تركب سائر الفضائل، فيكون مركبة منها. فعلى الأول يكون سائر الفضائل بمنزلة الأجزاء لها كما أن كيفيات العناصر بالنسبة الى الكيفية المتوسطة المسماة بالمجاز كذلك، وعلى الثاني يكون سائر الفضائل أجزاء لها حقيقة وفى تفسيرها أقوال كثيرة منها ما إختاره الحكيم ابو على المسكويه فى كتاب الطهارة حيث قال: "وأما العدالة فهى فضيلة للنفس تحدث لها من إجتماع هذه الفضائل الثلث التى عددناها. وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض وإستسلامها للقوة المميزة حتى لا يتغالب، ولا يتحرك نحو مطلوباتها على سوم طباعها. ويحدث بها للإنسان هيئة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه على نفسه أولا. ثم الإنصاف والإنتصاف من غيره ثانيا"، إنتهى. والملخص من هذا أن العدالة ملكة للنفس حاصلة لها من مسالمة القوى وإستسلامها للقوة العاقلة المميزة بها يصدر[1001]/منها ما يصدر [1002]/من [1003]/الإنصاف والإنتصاف من نفسه وعلى نفسه ومن غيره وعلى غيره. وليس فيه ما يدل على البساطة أو التركيب صريحا .

---

[998] 54ب (ظ).
[999] 55ع (ظ).
[1000] لجميع: بجميع، فى - ب، ع -.
[1001] 43 أ (و).
[1002] 56ع (و).
[1003] 55ب (و).

ومنها ما إختاره الإمام حجة الإسلام الغزالي فى ميزان العمل حيث عرف العدالة بأنها حالة للنفس وقوة بها، يشوش العقل النظرى والغضب والشهوة ويحملها على مقتضى الحكمة ويضبطها فى الإسترسال والإنقباض على حسب مقتضاها، وحينئذ فهى ملكة بسيطة مستلزمة للملكات الثلث وهى رئيس الملكات من وجه[1004]، فإن إستعمال القوى ولو عقلا نظريا لا يكون على الوجه الأصلح إلا بها والعقلي النظري رئيس من وجه. فإنه غاية الغايات هى كمالها بأن يتجلى بحقائق الموجودات ولا شك أنه هو غاية السعادة، إنتهى. وقال بعض الفضلاء؛ أن العدالة ملكة تصريف جميع القوى فيما يليق بها بحسب الروية. فالعدالة على هذا كمال القوة العملية ويتوقف على الملكات الثلث. ونقل الشارح الأبهري عن المص أنه عرف العدالة بأنها إعتدال قوة المعاملة. فإن مع المعاملة يحوق الضرر من الغير فهو الإنظلام. وإن لم يكن بل من نفسه على الغير أولا من نفسه ولا من غيره، فالأول الظلم والثاني العدالة. ثم قال المص على ما نقله الشارح لأن شعب العدالة مخالفة لشعب كل واحدة من تلك الفضائل. فإن شعبها أمور حقيقية وشعب العدالة أمور إضافية، إنتهى.

وقال الشارح فيه نظر لأن قوله فإن شعبها أمور حقيقية إن أراد المجموع فممنوع وإن أراد البعض فلا يفيده[1005] ولئن سلم فلم يجوز أن يكون للمجموع من حيث هو شعب مخالفة لشعب كل واحدة من تلك الفضائل، والعدالة عبارة عن كيفية حادثة من المجموع. كما ذهب اليه المحقق طوسى حيث قال: "العدالة إسم فجمع الفضائل الثلث، يعنى الحكمة والشجاعة والعفة"، إنتهى. لا يخفى عليك أن الكلام المحقق يوافق لما ذكره المص فى المتن وليس شئ منهما صريحا فى التركب ولا فى البساطة. وأما ما نقله الشارح عن المص فاولا لا نعرفه من أين نقل هذا الكلام وفى أى موضع [1006]/ذكره المص، وثانيا لم يظهر لنا أن المص قد إدعى مغايرة العدالة [1007]/بسائر[1008] الفضائل افرادا وجمعا. ثم إستدل على المغايرة المذكورة بمغايرة الشعب بأن يكون حقيقية للفضائل وإضافية للعدالة. وما المراد من الحقيقية والإضافية، وثالثا أن إيراد هذا الكلام هنا مع أصله وفرعه ليس بمناسب، فليتامل.

لما سمعت ما سمعته من النقول المتوافقة والمتحالفة. فالتحقيق أن العدالة لها معنيان: أحدهما [1009]/محافظة نسبة المساواة التى هى أشرف النسب وأشبهها بالوحدة التى هى العمدة القصوى والمرتبة العليا فى جميع الأمور الظاهرة

[1004] من وجه: مزوجة، فى - أ -.
[1005] يفيده: نعيده، فى - ب، ع -.
[1006] 56ع (ظ).
[1007] 55ب (ظ).
[1008] بسائر: لسائر، فى - ب، ع -.
[1009] 43 (ظ) أ.

والباطنة. ومن هنا قالوا كل كثرة -لا يضبطها جهة وحدة بحيث يردها الى نسبة المساواة الحقيقية أو الإعتبارية التى هى أشبه النسب بالوحدة- لا خير فيها. فالعدالة بهذا المعنى يجرى فى جميع الفضائل لأن الوسط الذى كانت الفضيلة عبارة عنه. لا شك أن نسبة الى الطرفين نسبة المساواة، فمحافظتها هى العدالة. ولذلك قال فى كتاب الطهارة: "ولما كانت العدالة وسطا بين أطراف وهيئة يقتدر[1010] بها على رد الزائد والناقص اليه، صارت العدالة أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة التى لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى. وكل كثرة لا ينظمها معنى واحد يوحدها فلا قوام لها ولا ثبات. والزيادة والنقصان والقلة والكثرة هى التى يفسد الأشياء. إذا لم يكن هنا[1011] مناسبة يحفظ عليها الإعتدال بوجهها. والإعتدال هو الذى يرد اليها ظل الوحدة، ومعناها وهو الذى يلبسها شرف الوحدة. ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت. وللإضطراب الذى لا يجد ولا يضبط بالمساواة التى هى خليفة الوحدة فى الكثرات"، إنتهى. وأنت خبير بأن العدالة هذا المعنى للتمسك[1012] أن شعبها إضافية. وأما المعنى الثانى لها كما سيجئ بيانه فشعبها حقيقية مثل شعب سائر الفضائل على ما سيظهره عليك.

وثانيهما ملكة بها تصدر[1013] النفس على مراعاة نسبة المساواة ومحافظة الاقتصاد فى جميع امورها الظاهرية [1014]/والباطنية. ولا شك أن هذه الملكة إنما يحصل فى النفس بعد حصول الفضائل والمكارم وكمالها، [1015]فيكون أفضل وأشرف من جميعها. ولما كان حصول بعد حصول الفضائل كلها بعدية ذاتية لا زمانية. إذ يجوز المعية الزمانية إشتبه الحال وإختلف المقال فيها. فقال بعضهم أن العدالة عبارة عن مجموع الفضائل إما مع إعتبار الهيئة الإجتماعية فيكون مركبة من أربعة أجزاء الفضائل الثلث والهيئة الإجتماعية أو بدون إعتبار الهيئة المذكورة كما فى العدد على قول. فإنه مركب من الوحدات بدون إعتبار الهيئة الإجتماعية عند الأكثر، فح يكون مركبة من ثلثة أجزاء هى الفضائل لا غير. وقال بعضهم أنه العدالة ملكة بسيطة للنفس بها يصدر على محافظة نسبة المساواة فى إستعمال جميع قواها الرئيسة والمرؤسة الظاهرة والباطنة الحاصلة لها بعد كمال الفضائل الثلث.

وكان المص إختار [1016]/هذا القول الثاني وإستدل على بطلان الأول بكل شعبة بأن القول الأول، يستلزم جزئية الفضائل من العدالة. فيلزم أن يكون[1017]

[1010] تصدير: تقتدر فى - ب -

[1011] هنا: بينها، فى - ب، ع -.

[1012] للتمسك: لا شك، فى - ب، ع -.

[1013] تصدر :يقتدر فى - ب -.

[1014] 57ع (و).

[1015] 56ب (و).

[1016] 44 أ (و).

[1017] يكون: ناقصة فى - ب، ع -.

شعب الفضائل شعبا للعدالة لأن شعبة الجزء شعبة للكل لكن اللازم باطل. لأن شعب الفضائل حقيقية وشعب العدالة إضافية. وقد سبق الكلام فيه وعليه، وأما تفسيرها بإعتدال قوة المعالمة، فهو يناسب المعنى الأول القريب الى معناها اللغوي. لأن من فسر العدالة بمحافظة نسبة المساواة، قد ذكر عقيب التفسير المذكور مناسبة للمعنى اللغوي حيث قال وإشتقاق هذا الإسم بذلك عن معناه اللغوي. وذلك أن العدل فى الإجمال والإعتدال فى الانقال والعدل فى الأفعال مشتقة المعنى من المساواة. والمساواة هى أشرف النسب المذكورة فى صناعة الأرثماطيقى. ولذلك لا ينقسم ولا يوجد لها أنواع وإنما هى وحدة فى معناها أو ظل للوحدة، إنتهى. ولما ظهرت كذلك[1018] حقيقة الحال فلا تدهش ولا تضطرب بكثرة المقال. فإن إختلاف العبارات مبنى على إختلاف الإعتبارات، عباراتنا شتى وحسنك واحد. والعرض الأصلي إتصاف النفس بها معرفتها، [1019]/بأى عبارة كانت لا مجرد معرفتها. لأن من يعرف العدالة ولو بالف عبارة وبالف صورة لا يكون عادلا ما لم يتصف [1020]/بها. كما أن من يعرف الشجاعة لا يكون شجيعا ما لم يتصف بها بل يكون عالما عارفا بهما فقط. والإكتفاء بذلك خسران عظيم عصمنا الله وإياكم من مثله وهدانا وإياكم الى سواء السبيل والصراط المستقيم.

إعلم أن أبا علي مسكويه قد حصل[1021] بيان نسبة المساوات وكيفية مراعاتها فى جميع الأمور الأنفسية والأفاقية وفى جميع معاملات الناس. ثم قال: "ما حاصله أن مراعاة هذه النسبة لما تعذرت أو تعسرت فى أكثر المعاملات المعلقة بتعاون الناس بعضهم ببعض أخر، حتى يكون المعاملة بالعدل والانصاف نظم الله سبحانه لرحمته على عباده أحوال الناس ومعاملاتهم بثلث نواميس. والناموس فى اللغة القديمة هو السياسية والتدبير. وما أشبه ذلك أحد النواميس الثلاثة هو الناموس الأكبر وهو الشريعة التى جاء بها النبي -عليه السلام- من عند الله تعالى. وثانيها الحاكم الذى يقال له عدل ناطق وهو خليفة النبي فى إقامة الشريعة وإظهار العدل. وثالثها الدينار والدرهم الذى يبتنى عليه المعاملات و يقال له عدل ساكت ويصححه العدل الناطق ويقوم به جميع الأمور التى يجرى بالمعملات حتى يجرى على إستقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة معتبرة عند [1022]/العقل والشرع. ولذلك يستعان بالحاكم الذى هو عدل ناطق إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار والدرهم الذى هو عدل ساكت".

قال الحكيم أرسطوطاليس في كتابه المعروف بنيقشاحيا: "أن الناموس الأكبر هو من عند الله تعالى، والحاكم ناموس ثاني من قبله، والدينار ناموس ثالث.

[1018] كذلك:لك فى - ب، ع -.
[1019] 57ع (ظ).
[1020] 56ب (ظ).
[1021] حصل: فصل فى - ب -.
[1022] 44أ (ظ).

فناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها يعني الشريعة، والحاكم الذي هو الناموس الثاني مقيد به،[1023] والدينار ناموس ثالث مقيد بالثاني.[1024] وإنما قدّمت الأشياء المختلفة بالأثمان المختلفة لتصح المتشاركات والمعاملات، ويتبين [1025]/وجه الأخذ والإعطاء. فالدينار هو الذى يستوى به المختلفات ويزيد في شئ وينقص من أخر حتى يحصل بينهما الإعتدال. فيستوى المعاملة بين الفلاح والنجار مثلا هذا هو العدل المدني، وبالعدل المدني [1026]/عمرت المدن، وبالجور المدني خربت المدن. وليس مانع من أن يكون عمل يسيريساوى عملا كثيرا. ومثال ذلك أن المهندس ينظر نظرا يسيرا ويعمل عملا قليلا ويساوى نظره هذا عملا كثيرا من أقوام كثيرين .يكدون بين يديه ويعملون بما يرسمه. وكذالك صاحب الجيش يكون تدبيره ونظره يسيرا ولكنه يساوى اعمالا كثيرة ممن يجارب بين يديه، ويعمل الأعمال الثقيلة العظيمة فالجائز يبطل التساوى.

وهو أيضا عند أرسطو على ثلث مراتب يعرف بالقياس الى العدل المقابل له. ثم قسم أرسطو العدل الى ثلثة أقسام: أحدها ما يقوم به الناس لرب العالمين يعنى العدل في حقوق الله بأداء ما يجب عليه من حقه سبحانه بقدر طاقته. وذلك أن العدل إذا كان انما هو إعطاء ما يجب لمن يجب كما يجب. فمن المحال أنه لا يكون لله تعالى الذى وهب لنا هذه الخيرات العظيمة واجب[1027] ينبغى أن يقوم به الناس. وثانيها ما يقوم به بعض الناس لبعض من أداء الحقوق وتعظيم الرؤساء وتأدية الأمانات والنصفة في المعاملات، وثالثها ما يقومون به من حقوق أسلافهم مثل أداء الديون عنهم وإنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك"، إنتهى. وسيجئ التفصيل في مقالة السياسة إنشاء الله تعالى. وأما ما ورد في حق العدالة والعدل من كتاب الله والحديث وكثير منه قوله تعالى: "أن الله يأمر بالعدل والإحسان". وقوله تعالى: "*وإذا* حكمتم *بين الناس أن يحكموا بالعدل*". و قال النبي صلى الله عليه وسلم: "بالعدل قامت السموات والأرض" وغير ذلكم".

قال المص: **ولها** أي للعدالة **شعب** أربعة[1028] عشر. أوّلها: **الصداقة**. وهي[1029] **محبة صادقة،** أى خالصة **لا يشوبها غرض** من الأغراض أصلا. الظاهر أنها صفة كاشفة [1030]/للمحبة الصادقة. قال من قال في بيان قلة هذه [1031]/الصداقة وندرة مثل هذا الصديق "صادُ الصديق وكافُ الكيمياء معا. لا يوجد

[1023] مقيد به: مقتد به، فى - ب، ع -.
[1024] بل لثانى: بالثاني فى - ب، ع -.
[1025] 58ع (و).
[1026] 57ب (و).
[1027] واجب:ولحب، فى - ب، ع -.
[1028] أربعة:أربع، فى - ب، ع -.
[1029] أى: هى، فى - ب، ع -.
[1030] 45أ (و).
[1031] 58ع (و).

ان فدع من نفسك الطمعا ". ونسبه[1032] بعضهم الى سيدنا أبى بكر الصديق رضي الله عنه والله أعلم بالصدق والصواب. ويجب أن يكون عدم شوب المحبّة بالغرض بحيث يريد لصديقة كل ما يريد لنفسه [1033]/بل يؤثره على نفسه في الخيرات.

ولذلك قال المص **ويؤثره على نفسه في الخيرات**. أى في أصناف الأموال. فالمراد بالخير هنا المال فانه يطلق عليه، كما في قوله تعالى: "ان ترك خيرا الوصية"، هكذا قيل. ويمكن أن يراد به هنا كل كمال مؤثر على ما هو المعروف في معنى الخير أو الفرق بين مطلق الكمال وبين الخير بالإيثار[1034]. لأن ما يتم به الشيئ ذاتا أو صفة يقال له الكمال، فإذا كان مؤثرا عنده يقال له الخير. ولا يتوهم الدور بالنظر الى لفظة صادقة لأنها مشتقّة من الصدق وهو غير الصداقة. قال النبي صلى الله عليه وسلم في بيان الصداقة: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبّ لنفسه"، أى لا يكمل إيمانه كما هو مشهور في مثل هذا المقام. قال بعض المحققين: "أن الصداقة رفع احكام الاثنينية من البين فيما لا يكون فيه مانع وشين". وسيجئ تحقيق بالمحبة[1035] والصداقة في المقالة الرابعة إن شاء الله تعالى.

الثانية **الألفة** وهي **إتفاق الآراء**: أى آراء طائفة وعقائدهم **في التعاون على تدبير المعاش**. وهي أحد أسباب نظام العالم وذلك عظم الله تعالى المنة بإيقاعها بين أهل الملة بقوله تعالى "لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما الّفت بين قلوبهم ولكن الله الّف بينهم". و قال النبي صلى الله عليه وسلم: "المؤمن آلف مألوف ولا خير فيمن لا يؤلف". لا يخفي عليك أن الآراء جمع رأي والرأي يستعمل بالإشتراك في القول وفي الإعتقاد. وقد فسر الآراء هنا بالعقائد ولا يبعد أن يعتبر[1036] بمعنى يعمهما بطريق المجاز الذي يقال له هو عموم الإشتراك كما يقال له في الجمع بين الحقيقة والمجاز عموم المجاز. وهذا تأويل معروف إذا أريد الجمع بين المعنيين في الإرادة على مذهب منه لم يجوزه بلا تأويل.

وأما على مذهب من جوزه فلا حاجة الى التأويل وفائدة التعميم الظاهرة لا سترة فيها. إذ[1037] الألفة [1038]/يقتضى الإتفاق فى الظاهر والباطن. وإن كانت موافقة الباطن والإعتقاد أصلا لا بد منها، إلا أن الموافقة في الظاهر والقول أيضا مما لا بد منها في تمام الألفة حتى يرتفع الإختلاف. والكلفة قال الشارح الأبهرى [1039]/"هذه الشعبة راجعة الى المشاورة المسنونة في الأمور السانحة مخص بإسم

[1032] يشبه: نسبه، فى ـ ب، ع ـ.
[1033] 57ب (ظ).
[1034] في معنى الخير او الفرق بين مطلق الكمال وبين الخير بالإيثار،فى الهامش ـ ب، ع ـ.
[1035] بالمحبة:المحبة، فى ـ ب ـ.
[1036] يعتبر:يفسر، فى ـ ب، ع ـ.
[1037] او: اذ، فى ـ ب، ع ـ.
[1038] 59ع (و).
[1039] 58ب (و).

الألفة فإن الايتلاف لازم للمشاورة"، إنتهى. أنت خبير أن[1040] هذا [1041]/الكلام يقتضى أن يكون الأراء هنا إما بمعنى الأقوال أو بمعنى يشملها أو المشاورة لا يكون غالبا إلا بالمقاولة اللهم إلا أن يقال ان الألفة والايتلاف يعنى الإتفاق في العقائد لازم للمشاورة التى هي بطريق المقاولة فلا يلزم في الألفة الإتفاق في الأقوال، والله أعلم بحقيقة الحال.

الشعبة الثالثة: **الوفاء** وهو ملازمة **طريق المواساة ومحافظة عهد والخلطاء**: يعنى فيما ينبغي أن يسلك فيه طريق المسواة وهو ما ليس مذموما عند الحكام الثلثة: أي الشرع والعقل والعرف. ينبغي أن يعرف أن وفاء الرجل مع صاحبه يجب أن يستمر الى الموت والى ما بعد الموت مع أولاده وأحبابه. فإن المواساة والمحافظة على العهود إنما يراد للآخرة. فإن إنقطعت قبل الموت حبط العمل وضاع السعى. ومثل هذا الوفاء عزيز المرام قليل الوجود في هذه الأيام. ولذلك قال الشاعر: "أما الوفاء فشئ قد سمعت به. فما رأيت له عينا ولا اثرا والله". درّ الطغراني حيث قال: "عز الوفاء وفاض العذر وإنفرجت[1042] مسافة الخلف بين القول والعمل".

والرابعة **التودد** وهو **طلب مودة الاكفاء بما يوجب ذلك** أى المودة. موجبات المودة كثيرة لا يخفى على أخد[1043] وليكن طلب مودة كل بما يكون مناسبا له منه الموجبات منها حسن الحلق[1044] وطلاقة المحيا وملاحة الكلام والاكرام والانعام وغيرها مما يجلب به المحبة. ويختلف الأشخاص في أسباب طلب المحبة وإنما حص[1045] الاكفاء أى الامثال بالذكر. لأن مودة الأعلى تورث مشقة والأدنى من له[1046] كما قال القائل: [1047]/"فإذا أردت مودة نحطى بها فعليك بالامثال والاكفاء. فمودة الاراذل تورث ذلة. ومودة العظماء ذات عناء". الخامسة **المكافاة** وهي **مقابلة الإحسان بمثله أو زيادة**. وقيل منه تمامها مجازاة الاسائة بأقل منها وفيه ما فيه. قال الشارح الأبهرى ان ما ذكره المص في تفسير المكافاة قد ورد فيه حديث مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم اما بلفظه ومعناه أو بمعناه فقط، إنتهى. [1048]/واما مأخذه[1049] في الكتاب، فهو قوله تعالى: "وإذا حيّيتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردّوها" الاية. قيل في التعريف نظر، لأنه غير جامع للمكافاة

[1040] ان: بان فى ـ ب، ع ـ.
[1041] 45أ(ظ).
[1042] انفرجت: انفرحت، فى ـ ب، ع ـ.
[1043] اخد: احد، فى ـ ب، ع ـ.
[1044] الحلق: الخلق، فى ـ ب، ع ـ.
[1045] حص: خص، فى ـ ب، ع ـ.
[1046] من له: مزلة، فى ـ ب، ع ـ.
[1047] 59ع (ظ).
[1048] 58ب (ظ).
[1049] مأجذه: مأخذه فى ـ ب، ع ـ.

التى قوبل فيها الإحسان بما هو أقل منه واجيب بأنها ليست من الافراد في الإصطلاح، فليتامل.

السادسة **حسن الشركة** وهو **رعاية العدل في المعلومات** بأن يكون الأخذ والإعطاء على وجه الإعتدال لا يغبن ولا يتغابن. يعنى مراعاة رضاء الشركاء بحسب الإماكن. السابعة **حسن القضاء** وهو **ترك الندم والمن في المجازاة:** أى إذا ثبت عليه حق وأراد [1050]/أن يؤديه بطريف المجازاة، فليجتنب عن المن والندم. فإن المن مذموم في الإنفاق في سبيل الله فضلا عن أن يقع من مجازاة. الثامنة **صلة الرحم** وهى **مشاركة ذوى القرابة في الخيرات:** يعنى بذلك أن يجعل الأقارب محظوظين مما عنده من الخيرات الدنياوية للحديث الوارد فيه، أقول وبالله التوفيق.

قد ذكر قطب العارفين الشيخ الكبير صدرالدين القنوى -قدس سره- العزيز في أول الكتاب مفتاح الغيب أسرار أعجيبة[1051] متعلقة بما درك[1052] في صلة الرحم. وأتم توضيحها المولى الفناري في شرحه، فأردت أن أنقله بعبارته في هذا الشرح للتبرك والتشرف. قال - رضي الله تعالى عنه- الفصل الأول في تقسيم العلوم الشرعية[1053] الآلية الى امهات الأصلية وفروعها الكلية. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: "العلم علمان علم الإبدان وعلم الأديان"، فعلم الأبدان كالطب. ندب اليه النبي صلى الله عليه وسلم بالتصريح والتقديم هنا والتلويج والتعظيم في قوله عليه الصلاة والسلام، حكاية عن الحق تعالى: "أنا الله وأنا الرحمن خلقت الرحم وشفقت لها إسما من إسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته." [1054]/وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال الله لها: "من وصلك وصله ومن قطعك قطعته". قال الشيخ رضي الله عنه في شرحه: "الرحم إسم لحقيقة الطبيعة. وهى حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع بمعنى أنها [1055]عين كل واحدة منها. وليس كل واحدة من كل وجه عينها، بل من بعض الوجوه وصلتها بمعرفة مكانها ومرتبتها وتفخيم قدرها. المزاج المتحصل من أركانها. لم يظهر تعين [1056]/الروح الإنساني ولا امكنة الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذى به يتوسل الى التحقيق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والإمكان والظهور بصورة[1057] الحضرة والعالم. وأما[1058] قطعها فبازدرائها وتحقيرها ويخس حقها،

[1050] 46أ (و).
[1051] أعجيبة: عجيبة، فى - ب، ع -.
[1052] درك: ورد، فى - ب، ع -.
[1053] المراد بالشرعية كل العلم ندب الشرع اليه وبالآلية المنسوب الى الال بمعنى الا له لأن الشرع لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى. كذا في حاشية الشرح، فى الهاشية: - أ، ب، ع -.
[1054] 60ع (و).
[1055] . لا بمعنى انها لا تحصل إلا إذا اجتمعت الأربع، فى الهاشية: - أ، ب، ع -.
[1056] 59ب (و).
[1057] قال الشيخ قدس سره الصورة معان كثرة والمراد بها هنا ما به ظرور كمالاته، فى الهاشية: - أ، ب، ع -.
[1058] وما: واما فى - ب، ع -.

فإن من يخس حقها فقد يخس حق الله، وجهل ما أودع فيها من خواص الأسماء ولو لا علو مكانتها لم يجبها[1059] الحق بأخر الحديث. وهو من وصلك وصلته ومن جملة إزدرائها مذمة متأخري الحكماء لها ووصفها بالكدورة والظلمة وطلب الخلاص منها.

فلو علموا أن كل كمال يحصل للإنسان بعد مفارقة النشائة الطبيعية. فهو من نتائج مصاحبة الروح للمزاج الطبيعي وثمراته. فحقيقة متوقف مشاهدة الحق عليها على ما يتأتى لعموم السعداء مبتدأ روية الحق الموعود بها في الشريعة. كيف يجوز أن تزدرى هذا كلامه اى كلام الشيخ قدس سره. ثم قال آله خبر[1060] واقول علم من توقف تعين الروح الإنسان على تحصيل المزاج [1061]/الطبيعي وظهور كمالاته عليه جهة تقديمة في الحديث على الأديان. لأن الموقوف عليه مقدم عليه[1062] مقدم ذاتا. فيستحق التقديم في الذكر أيضا"، إنتهى. أقول مستعينا به سبحانه يكن ان يستنبط من هذا التحقيق ان صلة الرحم الصوري النبي يجوز أن يكون مترتبة متفرعة على صلة الرحم الحقيقى وكذا قطعه علي قطعه لان هذه القرابة النسبية من لواحق المزاج الشخصي ومن توابعها. فاليتأمل وليتدبر وبالتأمل والتدبر يظهر ما يظهر ومن الله الهداية.

التاسعة **الشفقة** وهي **صرف الهمة الى إزالة المكروه عن الناس** للتأثر من وصول المكروه اليهم. فإن كل [1063]/موجود يستفيض الوجود من مشروع[1064] الوحدة الحقيقية لاسيما افراد الإنسان المنصوص على إتحادهم. قال بعض العارفين في هذا المعنى نظما بالفارسية شعر بنى آدم: "اعضاى يك ديكرند ـ كه در افرينش زيك كوهرند ـ چو عضوى بدرد آورد روزكار ـ ديكر عضوهارا نماند قرار ـ" وسر هذا عزيز المنال لا ينكشف على من هو في حبس الوهم والخيال. ولا يعرف الحقائق الآ بطريق القيل والقال. ومازالت من عين بصيرته غشاوة [1065]/تمويهات الجدال وتدليسات الضلال. العاشرة **الإصلاح** وهو **التوسط بين الناس في الخصومات بما يدفعها.** خذ من قوله تعالى: "فأصلحوا بين أخويكم". إعلم أن دوافع الخصومات كثيرة غيرمخفية على أحد. وليكن دفع كل حصومة بما يناسبها حتى لا ينقلب المقص بأن يصير الدافع مؤبدا مقررا لها.

الحادية عشر **التوكل** وهو **ترك الشيئ[1066] فيما لا يسعه قدرة البشر.** قيل هو المسببات دون الأسباب، مثلا الأنبات والنشو والنماء وخروج الثمار

[1059] لم يجها: لم بحبها، فى ـ ب، ع ـ.
[1060] ثم قال اله خبر:ثم قال الشيخ، فى ـ ب، ع ـ.
[1061] 46أ (ظ).
[1062] عليه مقدم عليه ، ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1063] 60ع (ظ).
[1064] مشرع: مشروع، فى ـ ب، ع ـ
[1065] 59ب (ظ).
[1066] شيئ:سعى، فى ـ ب، ع ـ.

والحبوب منبتات[1067] لا يسعها قدرة البشر بخلاف الزرع والعرض والسقي، فإنها أسباب تحت قدرة البشر. والى هذا أشير في قوله -صلى الله عليه و سلم- للأعرابي حين قال الأعرابي: "أرسلت ناقتي وتوكلت على الله"، "إعقلها وتوكل على الله". فإن عقلها سبب للحفظ لكن الحافظ هو الله تعالى إن شاء حفظها وإلا فلا، ففيه تعليم وإرشاد الى ماهو التوكل حقيقة، وردّ لما إعتقده من أن ترك السعي في أى أمر كان وتفويضه الى الله تعالى هو من قبيل التوكل. وفائدة التوجه الى السبب والتسبب به القاء[1068] اعباء المواخدة عن ظهره. إذا تخلف المسبب وفيه قال من قال فرض على بأن أسعى وأطلبها، وما على إذا لم يسعد القدر. والحاصل أن التوكل سيرة محمودة. قال الله تعالى: "ومن يتوكل على الله فهو حسبه"، إن الله بالغ أمره. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لو أنكم [1069]/تتوكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير يغدو خماصا ويروح بطانا". ولا يخفى على العارف أن الأسباب حجب وهى نورانية لطيفة في حق الموحد العارف بالله وظلمانية كثيفة [1070]/في حق الغافل اللاهي. نسأل الله تعالى أن يفتح بصر بصيرتنا حتى نشاهد في كل أمر مسبب الأسباب. فيكون مباشرتنا بالأسباب لمجرد ومحافظة الأدب لا لنيل الارب.

الثانية عشر **التسليم** وهو **الإنقياد لأمر الله وترك الإعتراض فيما لا يلائم:** أى طبيعية ومصلحية بحسب الظاهر. إعلم أن الإنقياد وترك الإعتراض هو المنجي من العذاب الأليم الموصل الى النعيم المقيم في الدنيا والعقبى. كقوله تعالى: "فلا وربك لا يؤمنوا حتى يحكموك [1071]/فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما". أما الإنجاء في العقبى فظاهر عند من آمن بالكتاب والسنة، وأما في الدنيا فلا شك أن من يسلم الأمور كلها الى الله حق التسليم لا يتألم من شئ أصلا موافقا كان لطبعه أو مخالفا. لأن صاحب التسليم خارج عن حكم الطبيعة بالكلية. فلا يبالى بمواقعها[1072] أو مخالفها[1073] ويكون دائما في راحة ونعيم.

الثالثة عشر **الرضاء:** وهو **طيب النفس فيما يصيبه** مما لا يلائم طبعة من المصائب وفيما يفوته من الفوائد الملائمة له **مع عدم التغير**. قيل مستدرك وقيل مناف. لما سبق من أن الأخلاق قابلة للتغيير ولا إستدراك ولا منافاة. لأن المراد من كون طيب النفس مع عدم التغيير[1074] كونه بلا إنفعال من النفس. لأن

[1067] منبتات: مسببات، فى - ب، ع -.
[1068] والتسبب به القاء: التشبث به العاء، فى - ب، ع -.
[1069] 47أ (و).
[1070] 61ع(و).
[1071] 60ب (و).
[1072] بمواقعها: بموافقتها، فى - ب، ع -.
[1073] مخالفها: مخالفتها، فى - ب، ع -.
[1074] التغيير:التغير، فى - ب، ع -.

طيب النفس أعم من أن يكون مع إنفعال وتغير أو بدونه. ولا بد في الرضا من عدم الإنفعال فلا إستدراك، وأيضا أن التغيير الذى أثبت إمكانه فيما سبق ليس بالمعنى الذى أريد منه. ههنا أن[1075] المراد منه هنا إنفعال النفس لا تغير الخلق حتى يوجد المنافاة، فلا منافاة. إعلم أن الرضاء عند أهل السنة ترك الإعتراض وهو غير الإرادة عندهم، بل أخص منها وعند المعتزلة عينها. ولذلك قال أهل الحق الكفر مراد وليس بمرضى بخلاف المعتزلة.

الرابعة عشر **العبادة** وهى **تعظيم الله وأهله وإمتثال أوامره**. والمراد من أهل الله قيل الملائكة والأنبياء والأولياء والعلماء العاملون والصالحون مطلقا. وقيل هم العلماء وأما ما روى من أن [1076]أهل الله وخاصته فالمراد بهم علماء التفسير والحديث العاملون [1077]/بما فيه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر. ولو أوجزوا و قالوا أهل الله هم العارفون به أو قالوا هم الذين يحبهم الله ويحبونه لكان أظهر وأنسب. وأما المحبة فمن العلماء من قال انها هي الإرادة بعينها. ومنهم من قال أنها الإرادة [1078]/المتأكدة المتجاوزة عن مرتبتى الميل والشوق وهذا يناسب مذهب من أثبت للارادة مراتب. ومنهم من قال أنها غير الإرادة لأن الإرادة عند أهل السنة والجماعة هى الصفة المخصصة أحد المقدورين بالوقوع لا الميل ولا الإعتقاد الذي ينشأ منه الميل. كما ذهب اليه المعتزلة وعلى تقدير عينيتها للارادة. فسروا محبة الله لعباده بإرادة كرامتهم ومثوبتهم ومحبة العباد له إرادة الطاعة والإمتثال لأوامره والإجتناب عن نواهيه، هذا هو المشهور.

وقال سيد المحققين -قدس سره- في شرح المواقف: "محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصوّر الكمال المطلق الذي فيه على الإستمرار ومقتضيه للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار. وأما محبتنا لغيره فهي كيفية تترتب على الخيال كمال فيه. أى في المحبوب من منفعة أو[1079] لذة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق للمعشوق والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه"، إنتهى.

المقالة الثانية في حفظ الأخلاق وإكتسابها: يعنى في حفظ الفضائل الموجودة وتحصيل المفقودة. إعلم أن كل شخص من أفراد الإنسان لا يخلو إما ان يكون جميع أخلاقه من قبيل الفضائل أو ليس شئ منها من هذا القبيل أو بعضها منها وبعضها من رذائل. فالأول يجب عليه أن يحمد الله ويسأل منه الثبات عليها ويسلك طريق طلب الثبات على ما ذكره المص. ويجب على الثاني أن يسأل الله

[1075] ان: او، فى ـ ب، ع ـ.
[1076] اهل القران صح فوق الظهر، فى ـ أ ،.
[1077] 61ع (ظ).
[1078] 47أ (ظ).
[1079] او: امر، فى ـ ب، ع ـ.

التوفيق والإعانة على تبديلها وتعديلها ويسلك الطريق التعديل والتبديل. وعلى الثالث يجب كلا الأمرين المذكورين.

وأما مشاهدة الأخلاق على ما هى عليه فهو أصعب ما في هذا الباب. فالحق أنه لا بد له من مرأة مجلوة يرى أشياء كما هى، وتلك المرأة هى المرشد الكامل، وبتعليمه وإرشاده [1080]/يتمكن كل شخص على تعديل الأخلاق وتبديلها وردها من أحد طرفي الإفراد والتفريط الى الوسط. وهذا التعديل والرد هو المراد من إزالة الرذائل. وقد كثرت الأقوال في تلك المرأة منها ما قيل أنها الصديق الناصح الذى تبديل[1081] عيوبك على سبب النصح. فإن أراد هذا القابل به المرشد المربي، فيرجع الى ما قلنا والا فلا وجه كذالك قطعا.

وإذا عرفت أن المراد من إزالة الرذيلة تبديلها وتعديلها بأن يرد من أحد الطرفين الى الوسط[1082]/ظهر لك أن المراد من إكتساب الفضائل في عنوان القول المص إزالة الرذائل بعيد[1083] في التفضيل فلا حاجة الى التوجيه أصلا. ولك أن تقول في توجيه صنيع المص أن المص قد إقتصر في المقالة الأولى [1084]/على ذكر الفضائل شعبها. ولم يتعرض شيئ من الرذائل إكتفاء بذكر أحد الضدين وعكس الأمر ههنا. أعنى في المقالة الثانية حيث إقتصر على ذكر كيفية إزالة الرذائل صريحا لكون الرذيلة والفضيلة، من حيث أنهما رذيلة وفضيلة[1085] في حكم طرفى النقيض، إرتفاع أحدهما يقتضي ثبوت الأخر. ولم يذهب هنا على الوتيرة السابقة لأن الصحة وما في حكمها، وإن كانت أصلا والمرض بمنزلة العارض بالنسبة اليها. إلا أن المرض صار بمنزلة الأصل ههنا بناء على ما سنذكره[1086]. فكان الناس الى معرفة كيفته إزالته أحوج فيكون ذكره صريحا أولى وأنسب. وأما الذى جعل المرض هنا بمنزلة الأصل. فلانك قد سمعت في مقدمة هذا الشرح أن النفس الناطقة في أول فطرتها مجردة عن جميع الفضائل والرذائل، وكمالاتها الممكنة في قوتها وإستعدادها لا بالفعل. وإنما تعلقت بالبدن وأعطيت القوي الجسمانية والآلات البدنية لتحصيل تلك الكلمالات وحصلت بينها وبين الروح الحيواني المتصرف في البدن علاقة خبيثة، بحيث لا يرضى ولا يزيد مخالفتها. بل ينقاد له إنقياد العاشق للمعشوق في أكثر تكليفاته لتحصيل مشتهياته. وكانت مشتهيات الروح الحيواني ومقتضياته لا يحصل عاليا[1087] إلا بإرتكاب الرذائل.

[1080] 62ع (و).
[1081] عيوبك: يوربك فى ـ ب، ع ـ.
[1082] 61ب (و).
[1083] بعيد: نفسها، فى ـ أ ـ.
[1084] 48أ (و).
[1085] لا يخفى عليك أن الفضيلة في ذاتها ليست بضد للرذيلة في ذاتها أو ليس بينهما غاية البعد. والخلاف التى هي شرط في التضاد الحقيقي لأن الفضيلة وسط بمنزلة المركز بين طرفي الإفراط والتفريط المتقابلين المتقاطرين إلا أنها من حيث هى فضيلة يتعلق بها المدح مقابلة. بل يضد للرذيلة من حيث هي رذيلة يتعلق يها الذم بل هما في حكم طرفي النقيض بحيث وجود أحدهما يقتضى زوال الأخر. وبهذا يندفع ما أورده بعض الشارحين فليتدبر: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1086] سنذكرها: سيذكرها، فى ـ ب، ع ـ.
[1087] عاليا: غالبا فى ـ ب، ع ـ.

ولما كانت النفس يستكره مخالفته ويطلب رضائه [1088]/في تحصيل ملايماته لزم أن يقع في الرذائل سيّما في أول الإنتشاء يغلب عليها البهيمية وما يتعلق بها من الرذائل ثم السبعية والإبليسية. ثم من تنبّه بتوفيق الله وهدايته، وأراد أن يتخلص من هذه الورطة العظيمة ويحصل الفضائل والكمالات التى هي أسباب النجاة والسعادة الأبدية واللذة السرمدية. فلا بد له أولا من إزالة الرذائل التى نشأ عليها وألف بها حتي ينال المقصود الأصلي، وهو حصول الفضائل. وقد ظهر لك [1089]مما ذكرناه أن إتصاف النفس بالرذائل في أغلب الباقين[1090] الذى هو مرض نفساني وسقم روحاني مقدم على الإتصاف بالفضائل الذى هو الصحة النفسانية. ولذلك إحتاج الطالبون المسترشدون الى مجاهدات كثيرة ورياضات قوية بتدبير طبيب إلهي، وتعليم مرشد ربّاني وهو خليفة النبي في أمته حقا. ولا يتحصل هذا المقصد الأعلى والمطلب الأسنى بدونه.

إلا ترى أن من إبتلى بمرض جسماني صوري ولو كان حاذقا في الطب لا يقدر على تدبير نفسه مع الكون المرض من محسوسات أو في حكمها والمريض من حذاق الأطباء. فكيف يحصل إذا كان المرض معقولا روحانيا والمريض جاهلا به عاقلا عن مداواته. ولو سلمنا أنه عرف [1091]/ذلك بطريق الأخذ من الكتب أو من الأفواه، فلانم أن مثل هذه المعرفة ينفعه في هذا المطلب. فإنك قد عرفت الحال يقينا في المريض الجسماني، وعرفت أيضا أنه المرض الروحاني أخفى من الجسماني وأصعب علاجا منه. فكيف يتيسّر أن يعالج الشخص المريض بذلك المرض نفسه ويخلصها منه. بل يكون تدبيره سببا لزيادة المرض ويمكن في النفس عصمنا الله وإياكم من مثل هذه الجهالة المركبة. وكيف لامع أن العقلاء متفقون على هذه الشئ الواحد لا يمكن أن يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة. ولا شك أن في معالجة المرض الروحاني يلزم ضرورة أن يكون الفاعل والقابل واحدا من كل جهة. فلا يضع أيها الطالب المتنبهة الى قول من ينكر الإحتياج الى مرشد حتى يداويك ويخلصك من هذه الأمراض [1092]/الردية بتعليمه وإرشاده وعليك بطلبه ومعرفة قدره عند وجدانه[1093] نسأل الله التوفيق والهداية.

ولك أن تقول في كون الإتصاف بالرذائل الذى هو المرض النفساني أصلا مقدما الإتصاف بالفضائل الذى هو الصحة الروحانية في أغلب الناس. أن الحكم في أوائل هذه النشأة الهيولانية الظلمانية للبدن، أى الروح[1094] الحيواني وقواه. والنفس المجردة منقادة له في ذلك الوقت، وليس لها حكم وتدبير إلا ما يتعلق يجلب

[1088] 62(ظ).
[1089] 61ب (ظ).
[1090] الباقين: الناس، فى ـ ب، ع ـ.
[1091] 48أ (ظ).
[1092] 63ع (و).
[1093] وجدانة: وحدانة فى ـ ب، ع ـ.
[1094] الروح: للروح فى ـ ب، ع ـ.

ملايماته ودفع منافراته. [1095]/وأما ما يتعلق بتحصيل كمالاتها فهو نادر قليل ومع ندرته فبالكره والقسر. وأنت خبير بأن ملايمات البدن ومشتهيات الروح الحيواني أنما تحصل عاليا[1096] خصوصا في أوائل النشأة بإرتكاب الرذائل. فيكون الإتصاف بها مقدما على الإتصاف بالفضائل. ولذلك إقتصر المص هنا على ذكر كيفية إزالتها، ويمكن أن يقال في توجيه صنيع المص هنا إن هذا الفن لمكان[1097] طبا روحانيا ناسب الطب الجسماني. وأنت تعرف أن الطب الجسماني غايته حفظ الصحة الموجودة وإسترداد المفقودة. أعنى معرفة كيفية الحفظ والإسترداد ولا يكون الإسترداد إلا بإزالة الضد. وكذلك[1098] قالوا العلاج بالضد والحفظ بالمثل. فيرجع إكتساب الفضيلة الى إزالة ضدها وهو الرذيلة. واما ما قالوا في التوجيه من أن الإزالة تخلية والأسباب[1099] تحلية والتخلية مقدمة على التحلية.

فهذا أنما يناسب على تقدير أن يكون كل واحد منهما بحركة نفسانية مستقلة وليس الأمر هنا كذلك. لأن الفضيلة إنما يحصل برد المفرط أو المفرّط الى الإعتدال، أعنى بتعديل الكيفية الخارجة عن الوسط. والإعتدال الى طرف الإفراط لزيادة[1100] أو الى طرف التفريط بالنقصان وبإتصالها الى عين الوسط [1101]/الذي هو بمنزلة المركز أو الى ما يقرب منه كما سمعت التفصيل في أوائل هذا الشرح وهذا الرد والتعديل. هو بعينه إزالة الرذيلة وإكتساب الفضيلة. وليس فيه للنفس إلا حركة واحدة وهى حركتها من أحد الطرفين [1102]/الى الوسط إما منزلة أو مترقية فليس الإكتساب غير الإزالة. وأما إن كان الكلام فيهما بإعتبار وضع الفضيلة والرذيلة لا بإعتبار ذاتها فنقول أن الفضيلة من حيث هي فضيلة توجد عند زوال الرذيلة المقابلة لها بلا إحتياج الى حركة أخرى غير حركة الإزالة أيضا. فإنهما في حكم طرفي النقيض ح يوجد أحدهما لا محالة عند زوال الأخر. لأنا إذا رفعنا وازلنا الرذيلة المقابلة للشجاعة مثلا سواء كانت الرذيلة بالإفراط أو بالتفريط. حصلت الشجاعة ضرورة ولا يحتاج الى حركة أخرى لتحصيلها.

أللهم إلا أن يثبت [1103]/واسطة كما أثبتوها فيما بين حالتى الصحة والمرض وسموها لا صحة ولا مرضا. وهى حالة النقاهة فح يكون التوجيه للمذكور وجه. ولا يخفى على المتأمل ما في ظاهر هذا المحل من النظر، وذلك أن الحركة جسمانية كانت أو نفسانية للوجود لا للعدم. إذ الحركة سواء فسرت بالتغير التدريجي أو بكمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة أو بخروج الشئ من

[1095] 62ب (و).
[1096] عاليا: غالبا فى ـ ب، ع ـ.
[1097] لمكان: لما كان فى ـ ب، ع ـ.
[1098] كذلك: لذلك فى ـ ب، ع ـ.
[1099] الاسباب: والاكتساب فى ـ ب، ع ـ.
[1100] لزيادة: بالزيادة فى ـ ب، ع ـ.
[1101] 49أ (و).
[1102] 63ع (ظ).
[1103] 62ب (ظ).

القوة الى الفعل على سبيل التدريج، لا يتصور في جانب العدم أصلا. ولذلك قالوا أن العدم لا يحتاج الى علة أي محرك بل عدم العلة يكفي علة للعدم، فيكون حركة النفس حقيقة لتحصيل الفضيلة لكنها لما توقف حضر لها[1104] على إرتفاع الموانع التي هي الرذائل ظن أن الحركة للإزالة لا يقال أن رفع المانع هو الإزالة. ولا شك أن الرفع بالحركة فيكون الإزالة أيضا بها لأنا نقول هذا هو أول المسألة أو الحركة في رفع المانع حركة لتحصيل ضده لا لإعداده. وإن كان هو الغرض إلا أن المترتب على الحركة هو الوجود لا العدم، فليتأمل. فإنه محل يليق أن يتأمل فيه ويتضح بالمراجعة الى الخلاف الذي وقع في الترك بأنه هل هو عدم الفعل المقدور مطلقا أى سواء كان العدم بالقصد أو بدونه وسواء وجد التعريض بضد الفعل. أولم يوجد أوعدم المقدور بالقصد لتعلق المدح والذم به أو عبارة عن إتيان الضد أو فعل قلبي وهو إنصرافه عن الفعل المقدور وكف النفس عن إرتياده. ولكل وجه مذكور في مفصلات [1105]الكتب الكلامية إنما أطنبنا الكلام في هذا المقام، لأنه مزلقة للاقدام ومضلة للافهام، ومن الله التوفيق والإلهام.

من حصل له فضيلة بكسب أو بطبع فليحفظها. إنما قدم حفظ الفضيلة الموجودة على إكتساب المفقودة توفيقا بين الطب الروحاني والجسماني بحسب [1106]/الظاهر. وإن كان بيبهما فرق بحسب الباطن والواقع كما مرت الإشارة[1107] آنفا، فليتذكر. أو نقول أن حفظ الموجود في نفسه مقدم على كسب المفقود وتحصيله. فناسب أن يقدم بيان طريق الحفظ على بيان طريق الكسب وإن كان بيان طريق الكسب هنا أهم وأنفع [1108]/لإحتياج أكثر الناس اليه يخالف الطب الجسماني. فإن الحفظ فيه أقدم وبيان طريقه أهم وأنفع. ثم إعلم أن الفضيلة الموجودة بإعتبار وجودها، بل باعتبار سببها قسمان: قسم بسبب الكسب وهذا القسم هو الأغلب، وقسم بسبب الطبع أعنى أن صاحبها مطبوع مجبول عليها أو أن تلك الفضيلة وجدت مع الطبيعة والمزاج الشخصي تابعة له. كما في الأنبياء عليهم السلام خصوصا في أكملهم وأفضلهم الذى نزل في حقه: "إنك لعلى خلق عظيم" سيدنا محمد -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم-. وفي بعض الأولياء -قدس الله أرواحهم- الذى ولد وليا مهذب الأخلاق أو وصل الى الولاية بطريق الوهب والجذب لا بطريق الكدّ والكسب إلا[1109] أن الطبيعة الشخصية أجذبتها[1110].

[1104] حضر لها: حصولها، فى - ب، ع -.
[1105] 64ع (و).
[1106] 49أ (ظ).
[1107] اليه : ناقصة فى - أ - .
[1108] 63ب (و).
[1109] الا: لا، فى - ب، ع -.
[1110] اجذبتها: احدثتها، فى - ب، ع -.

بقي الكلام في أن صاحب[1111] هذا القسم من الفضيلة الموجودة هل يحتاج الى أن يعرف طريق الحفظ ولراغبه[1112] أولا الظاهر أن فيه تفصيلا. أما الأنبياء عليهم السلام فهذه الأخلاق المهذبة التى هى الفضائل من لوازم أمزجتهم الشخصية. فلا يصح أن يفارقها فلا إحتياج لهم الي معرفة طريق الحفظ. وكذا الولي الذى ولد وليا ولكن الذى ولايته وهبية، فالظاهر أنه محتاج الى الحفظ ومعرفة طريقة. قد أورد الشارح الأبهري ههنا نظرا مع جوابه حيث قال: "وإعلم أن في قوله من حصل له فضيلة بكسب أو بطبع نظرا. لأن الكسب والإزالة لا يتعلقان بالأمور الطبيعية والخلق ليس بأمر طبيعي لأنه ممكن التغير، كما قاله في أول المقالة الأولى. الهم إلا أن [1113]/يقال المراد بالحاصل بالطبع ما هو حاصل بالسهولة لمناسبة المزاج، فيكون الأخلاق[1114] ح بطريق المجاز"، إنهتى. وأنت قد عرفت أن المراد مما سبق آنفا وسابقا، فليتذكر.

وإعلم أن طريق محافظة الفضيلة الموجودة إما إجمالا، فهو مثل محافظة صحة المزاج بإتيان ما يوافقه والمداومة على ما يلائمه من الستة الضرورية التى ذكروها في الكتب الطبية. و بينوا[1115] أن بقاء الحياة الحيوانية موقوف عليها ولا يتيسر بدونها من الأكل والشرب وغيرهما من الضروريات [1116]/الست. فمحافظة الفضيلة الموجودة أيضا كذلك لأنها هى صحة النفس الناطقة التى بها يكون أفعالها وأثارها على ما ينبغى شرعا وعقلا وعرفا. وإما تفصيلا فقد وجدوا أنواعه بالإستقراء منحصرة في أربع كما أتى به المص.

فقال مشيرا الى أولها **بملازمة** [1117] /**أهلها وعدم صحبة الأشرار وإياه والإسترسال في الملاهي والمزاح والمراء**. إنما عدل المص هنا عن العبارة الوجيزة المشهورة في هذا الباب. وهى قولهم مصاحبة الأخيار مجانبة الأشرار. لأن المشهور لا يدل صريحا على الملازمة مع أن المقصود لا يتم بدونها. فأن قوله وعدم صحبة الأشرار معطوف على مدخول الملازمة أعنى على أهلها لا عليها. وهذا الطريق الأول مشتمل على ثلاثة أمور أحدها وجودي والباقيان عدميان وهما ترك الصحبة الأشرار وترك الإسترسال في الأمور الثلثة المذكورة. وإنما غير الأسلوب في الترك الثاني وقال وعدم الإسترسال. بل أتى لما[1118] يدل على المبالغة في التحذير من أداة مختصة به.

[1111] صاحب :صحت ، فى ـ أ ـ.
[1112] ولراغبه: وبراغبه، فى ـ ب، ع ـ.
[1113] 64ع (ظ).
[1114] الأخلاق: الإطلاق، فى ـ ب، ع ـ.
[1115] بينوا: سواء، فى ـ ب، ع ـ.
[1116] 63ب (ظ).
[1117] 50أ (و).
[1118] لما: بما، فى ـ ب، ع ـ.

وكذا أقحم لفظ الإسترسال وما قال وترك الملاهي الح مع أحصريته. أما الأول. فقد قصد به المبالغة في التحذير بناء على أن ضرر الأول أعنى صحبة الأشرار ظاهر يجتنب عنه كل عاقل فلا حاجة الى المبالغة في التحذير عنه، والإسترسال في تلك الأمور لا يبالى به أكثر الناس. فيقعون فيه كثيرا ولذلك بالغ في التحذير عنه. وأما الثاني أى إقحام لفظ الإسترسال، فأشار به الى أن المبالغة المذكورة أنما هى في إسترسال النفس فيها لا في وقوعها فى الجملة. وسره تأثير الصحبة [1119]/أن النفس الناطقة يتكيف بكيفية قريبها ويشتد تلك الكيفية شيأ فشيأ بتكرار الصحبة وشدة الألفة حتى رسخت في النفس، وصارت ملكة وخلقا لها فضيلة كانت أو رذيلة إلا أن قبول النفس للرذيلة أسرع من قبولها للفضيلة.

لما سنشير اليه فأيتهما كانت يقتضي حدوثها زوال ما يضادها من الملكات والأخلاق لإمتناع إجتماع الضدين. وهذا التكيف يكيفيه العرض[1120] مبني على أن النفوس [1121]/البشرية متماثلة أى متحدة في الماهية النوعية فلكل واحدة منها خليت وذاتها رغبة في مصاحبة الأخرى وموانستها. والإختلاف أنما نشأ من جهة المتعلقات وهي الأبدان والأرواح الحيوانية لإختلاف أمزجتها الشخصية المختلفة النسب. فإذا وجد التقارب بين نسبتى المزاجين حصل بين الشخصين تتاشاكل[1122] يقتضى بأمر الله تعالى وقوع الألفة والصداقة بينهما. وإذا وقع التباعد بين النسبتين المذكورتين وقع بين الشخصين تباغض وتنافر. فبالتشاكل يتأكد مقتضى التماثل لإتحاد إقتضاء وتوراث. وإقتضاء أن[1123] أمزجة المتعلقات، فح يشتد الألفة على وجه المحبة فيقع التكيف المذكور آنفا. وأما سرعة تكيف النفس بالرذيلة وسهولة قبولها إياها فلان النفس. لما كانت لها وكانت لها [1124]علاقة حبية بالبدن وبالروح الحيواني وقواه بحيث يعسر عليها مخالفة في الطلب[1125]مشتهيات التى أكثرها. بل كلها الرذائل وأثارها حصل لها بسبب هذه العلاقة ميل عارضي متمكن فيها المنزلة الأصلي الذاتي الى جانب الرذائل فوق ميلها الذاتي الأصلي الى جانب الفضائل والكمالات.

فإذا وجدت ما يسوقها الى رذائل ويؤكد ميلها اليها تنقاد له بسهولة. فيتأكد ذلك الميل آناً فآناً بملازمة صحبة الأشرار السائقين بقولهم وفعلهم إياها الى جانب الرذائل، حتى يكون الميل شوقا وقصدا وعزيمة. فيصدر منها أثار الرذيلة وبتكرار الصدور يصير الرذيلة ملكة راسخة فيها. فيزول الفضيلة التى كانت حاصلة لها إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل. أعنى إستعدادها القريب

[1119] 65ع (و).
[1120] العرض: القرين، فى ـ ب، ع ـ.
[1121] 64ب (و).
[1122] تتشاكل: تشاكل، فى ـ ب، ع ـ.
[1123] وتوراث واقتضاء ان ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1124] وكانت لها ناقصة، فى ـ ب، ع ـ.
[1125] 50أ (ظ).

[1126]/للفضيلة فبكثرة الدواعى الشهوية والبواعث الغضبية التى هي المقتضيات لقوى البدن والمشهيات لتوابع الروح الحيواني وبكمال إنقياد النفس لها أسرعت في وصول[1127] الرذيلة وأبطأت في قبول الفضيلة. وقد شبهوا الميل الي الرذائل بالنزول الى أسفل في عدم الإحتياج الى كثير من التكلف والمشقة. وشبهوا الميل الى الفضائل بالطلوع الى الأعلى فى الإحتياج الى التحمل المشاق. [1128]/واليه الإشارة في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات".

ولما كانت هذه الحالة في النفس من جهة المزاج الطبيعة اسندوا هذه الحالة الى الطبيعة حيث قالوا: "الطبيعة تسرق خلق القرين". وروى عن سيدنا علي ابن أبي طالب -رضي الله عنه وكرم الله وجهه- أنه قال: "إجتنبوا صحبة الأشرار فإن الطبيعة ينفعل من الطبيعة وأنت لا تدرى". ويجوز أن يراد بالطبيعة هنا النفس لأن الطبيعة كما يطلق على مبدأ الحركة والسكون الذاتيين بغير شعور كذلك يطلق على مبدأ التأثير مطلقا، أعنى سواء كان التأثير شعور أو بلا شعور، فتشمل النفس أيضا. وأيضا قد صرخوا بأن الطبيعة قد يطلق على الصورة النوعية وهى يطلق علي النفس بعينها في ذوات الأنفس فيكون الطبيعة أيضا حائز الإطلاق علي النفس. ويمكن أن يراد بالطبيعة هنا معناها المعروف وهو مبدأ الحركة والسكون الذاتيين بغير شعور يظهر وجهه بالتأمل، فاليتأمل. وأما إذا أريد بها النفس فالنكتة في التغيير عنها بالطبيعة إشارة الى ان هذه الحالة، أعنى تكيفها بكيفية القرين انما يصدر عنها بلا شعور كالاثار الطبيعية، ووجه التحذير عن الإسترسال في الأمور المذكورة. أما الإسترسال في الملاهي يعنى إرخاء عنان النفس فيها، لأن الإشتغال بالملاهي على سبيل الإسترسال يزيد [1129]/إرتباط النفس بالمحسوسات والمخيلات المهوبات[1130] الغير المطابقة للواقع وبالذات الفانية السريعة الزوال ويبعّدها عن المعقولات وعن عالم المجرّدات وعن ملاذها الباقية الدائمة. فيزول عنها الفضائل والمكارم التى كانت تجد بها الى عالم [1131]/النور إن كانت حاصلة لها إما بالكسب أو بالطبع الإمساغ[1132] إجتماع المتضادين. ويزول إستعدادها القريب الفضيلة[1133] على تقديرعدم الحصول وما يقع إتفاقا أو قصدا في بعض الأوقات بدون إسترسال. فليس ضرره مثل الذى يقع بطريق الإسترسال فيرجع المبالغة في التحذير الى الإسترسال.

[1126] 65ع (و).
[1127] وصول:قبول، فى ـ ب، ع ـ.
[1128] 64ب (ظ).
[1129] 51أ (و).
[1130] الموهوبات: الموهومات فى ـ ب، ع ـ.
[1131] 66ع (و).
[1132] الامساغ لا مساغ، فى ـ ب، ع ـ.
[1133] الفضيلة: للفضيلة، فى ـ ب، ع ـ.

وأما الإسترسال في المزاح[1134] [1135]/فلأنه يورث الخفة المنافية للوقار الذي هو من شعب العفة، و يستتبع عدم المبالات بالجد والهزل والصدق والكذب. هذا كله في مرتبة الإسترسال. وأما ما دونه فالوسط منه ممدوح يدفع به عن نفسه هجنة العبس الذى هو امارة كون الشخص فظًا غليظا، ويجلب به أيضا الهشاشة والبشاشة والطلاقة التى كل واحدة منها علامة المؤمن اللطيف المزاج الخفيف الروح. كما ورد في بعض الأحاديث وكذا[1136] يؤكد به الصداقة والمحبة والألفة ويدفع الوحشة والنفرة. وكان النبي صلى الله عليه وسلم:" يمزح ولكن لا يقول إلا حقا". وأما الإسترسال في المراء والجدال، فإنه يورث خلقا يقتضى العداوة والبغضا وينافى الصداقة وحسن السمت، والتودد من الفضائل والوسط المقبول منه هو المناظرة لظهور الحق والصواب.

والنوع الثاني من أنواع طريق الحفظ أشار اليه المص بقوله **وليروض نفسه بوظائف علمية فكرية** حتى لا يزول عنه الفضيلة الحكمة الحاصلة له بسبب تعطيلها وتعويدها على الدعة وكثرة السكون. لأن حفظ صحة البدن بكون ما راضه الجسم بحركة معتدلة كذلك صحة النفس بالفضائل يحفظ بأن يحرك في وظائف علمية بإفادتها أو إستفادتها ووظائف فكرية تصورية في إستعلام الحقائق أو تصديقية في ثبوت أحكامها لها، والإستدلال عليها بمجرد الحركة الفكرية. لأن القوة المفكرة وكذا سائر القوى الدماغية، إذا لم يحرك ولم يستعمل بألف بالدعة والسكون فتورث البلاهة والبلادة، بل الإنسلاخ عن الخصائص الإنسانية. وينبغى أن لا يغتر بالفطنة والذكاء ولايحجبه العجب والتكبر بسبب حصول شئ قليل من العلوم له [1137]/عن العروج الى مراقى الكمال إذ فوق كل ذى علم عليم.

ولا يستعذر في ترك كسب الكمال بكبر السن والكلال. سئل أفلاطون: "الى متى يستحسن [1138]/التعلم"؟ فقال: "ما دام يستقبح الجهل". ذلك أن يقول أن المص أراد بالوظائف العلمية [1139]مسائل من العلوم المدوّنة بالفكرية الصناعات المستنبطة، بناء على أن الإمتياز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان بإدراك الكليات وإستنباط الصناعات. وإلا فالعلمية ايضا فكرية نظرية ولذلك غلط البعض هنا وجعل العلمية عملية، وغفل عن أن الكلام[1140] في حفظ فضيلة الحكمة وشعبها. وبعضهم خص العلمية بما يكون بطريق الإفادة والإستفادة والفكرية بما يكون بمجرد النظر والفكر يعنى بحركة النفس في مخزوناتها العلمية أعنى

[1134] قال بعض الشعراء وإياك إياك المزاح فشره الى الشر دعاء و للسوء جالب: فى الهاشية ـ أ، ب، ع ـ.
[1135] 65ب (و).
[1136] كذا: لذا فى ـ ب، ع ـ.
[1137] 66ع (ظ).
[1138] 51أ (ظ).
[1139] 65ب (ظ).
[1140] وغفل أيضا أن الفكرمقدم على العمل الطبعا فلا يناسب أن يقدم عليه العمل ذكرأ ولا شك أن هذه الغفلة انما نشات منه بسبب تفديم العمل على الفكر تدبر: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

معلوماتها[1141] أو بتحريكها المفكرة فيها. ونحن أيضا إقتفينا أثرهم أولا، ثم إتبعنا ذلك بما خطر بالبال وإنما قدم حفظ فضيلة الحكمة وبيان طريقه على غيرها. لأنها أصل الأصول إذ يتوقف عليها ما عداها من أصول الفضائل وهى لا يتوقف علي شئ منها. واخبار في بيان طريق الحفظ والإجمال والتفصيل صيغة الأمر لكونها أخصر العبارات في إفادة الوجوب وأشهرها فيما يقصد به التوصية أو النصيحة.

ثم لما كان إشغال النفس وإراضتها بوظائف علمية وفكرية صعبا بسبب رغبة أكثر الناس في الدنيا ومزخرفاتها من المال والجاه وسائر المشتهيات التى يلتذ بها القوي الجسمانية وبواسطتها النفس المتعلقة بها. وأنت خبير بأن الرغبة فيها والسعي في تحصيلها يمنع النفس عن الإشتغال بالوظائف المذكورة، ويصعب عليها ترك تلك الملاذ والمشتهيات لكثرة الدواعي اليها وشدة الألف بها. عقب المص الأمر بالإراضته ببيان ما يسهل الإراضة المذكورة على الطالب المسترشد. وهو تذكر ثلثة أمور من صفات العلم الثابتة[1142] له بأضدادها الثابتة[1143] للدنيا المانعة بإشغالها عن تحصيله وأورده بطريق الأمر المص[1144] لما ذكرناه [1145]/آنفا.

فقال مشيرا الى الثلاثة المذكورة **فليذكر جلالته ودوامه وصفائه:** أي جلالة العلم في ذاته وفي حق أهله، وهذا ظاهر لا سترة فيه ودوامه أيضا كذلك. لأنه إذا وصل الى مرتبة اليقين بحيث يرتفع إحتمال النقيض، وصار [1146]ملكة للنفس لا شك أنه يبقى معها أبد الآباد ويلتذ به لذة لا يتصور أن يعادلها شئ من اللذات الجسمانية الحسية. وأما صفاؤه من الكدورات الجسمانية والظلمانية[1147] الهيولانية فظاهر على من له أدنى ذوق من أذواق العلوم. ثم أشار الى أن اضداد هذه الصفات الثلاثة الجيدة[1148] ثانية للدنيا.

فقال **وحقارة الدنيا وزوالها وتكدرها:** أي وليذكر حقارة الدنيا المانعة عن تحصيله في نفسها وفي حق أهلها وسرعة زوالها وكدورة [1149]/عيشها بنكدها وشدائدها بحيث لا يصفو على أحد من أهلها أصلا. ولئن سلمنا أنها يصفه على أحد آنا ينكدر عليه زمانا ولا يرى شيأ صافيا الأبدين فيه اكدار. فإذا تذكر العاقل كل واحد على ما هو عليه وجب عليه أن يختار الجليل الباقى الصافي على الحقير الفانى المتكدر. وإنما قال فليذكر[1150] وما قال فليتصور تنبيها على أن إتصاف العلم

[1141] معلوماتها: متعلقاتها، فى ـ ب، ع ـ.
[1142] الثابتة: الثانية ، فى ـ أ ـ.
[1143] الثابتة: الثالثة ، فى ـ أ ـ.
[1144] المص: أيضا، فى ـ ب، ع ـ.
[1145] 67ع (و).
[1146] 66ب (و).
[1147] الظلمانية: الظلمات، فى ـ ب، ع ـ.
[1148] الجيدة: الحميدة فى، ـ ب، ع ـ.
[1149] 52أ (و).
[1150] فليذكر: فلنذكر، فى ـ ب، ع ـ.

بالصفات المذكورة وثبوتها له وإتصاف الدنيا باضداد تلك الصفات وثبوتها لها أمران بديهيان معلومان عند كل أحد. ولكن قد يذهل ويعقل عنها فيحصران بطريق التذكر.

ويكفيك في حقارة الدنيا ووجوب التزهد والتجافي عنها دليلا وشاهدا ما ورد في الأحاديث النبوية والأثار المصطفوية صلوات الله وتسليماته على قائلها بعضها ورد بطريق الأمر الدال على وجوب التباعد والتجانب عنها وبعضها بطريق الاخبار المتضمن للأمر. وكذا فعله الواجب الإقتداء أيضا يقتضى[1151] ذلك فانه عليه الصلوة والسلام تزهد عن الدنيا غاية التزهد، بحيث لم يكن عيشه منها إلا مرتبة الكفاف ودفع الضرورة. وروى عن سيدنا سيد الأولياء والمتقين علي ابن ابي طالب - رضي الله عنه وكرم الله وجهه- أنه قال: "رضينا قسمة الجبار فينا لنا علم وللاعداء مال. فإنّ المال يفنى عن قريب وأن العلم باق لا يزال". وإن كانت /[1152]لهجة هذا النظم بعيدة عن لهجة فصحاء العرب فضلا عن أفصحهم إلا أن المعنى مرضى مختار عنده بلا شك. وقد أشتهر عنه رضي الله عنه أنه قال لا تنظر الى من قال ولكن أنظر الى ما قال.

والنوع الثالث من الأنواع الأربعة لطريق[1153] الحفظ والإكتساب ما أشار اليه المص بقوله **ويختار من أصدقاء الصدق من ينبهه على عيبه:** يعنى من يريد بناء الفضيلة الموجودة أو حصول المفقودة ينبغى له أن يختار أيضا[1154] صديقا صدوقا خالصا في صداقته. وإن كان مثل هذا الصديق في أغلب الأوقات بمنزلة الكبريت الأحمر لكنه يجب أن لا يقعد الطالب عن طلبه أولا، ثم عن معرفة قدره وقبول نصيحته ثانيا. فإنه هو المرأة المجلدة التى أشرنا اليها فيما سبق وقلنا أنه هو المرشد الكامل والطبيب الإلهي. وإذا وجد الطالب مثل هذا الصديق وأخبره ذلك الصديق بأن فيه عيب كذا يسر بأخباره ظاهرا وباطنا ويمتن به إمتنانا فوق الإمتنان بوصول الإحسان. فيشرع في إزالة ذلك العيب والرذيلة قبل الرسوخ فيه. فإنه بعد الرسوخ يشكل إزالته بل يتعذر عند البعض كما سمعته فيما مر.

إنما أتى المص في بيان هذا النوع صيغة الاخبار. [1155]/حيث قال ويختار وعدل عن[1156] صيغة الطلب إشارة الى أن هذا الأمر ينبغى أن يصدر عن العاقل بلا طلب من الغير، بل يكفيه في ذلك مجرد ملاحظته وارادته، فلا حاجة الى أن يطلب منه. والظاهر أن الإختيار هنا بمعنى الإنتقاد والإنتحاب، ويجوز أن يكون بمعنى الترجيح والتخصيص. وفائدة يفيد[1157] الصديق بالصدق ظاهرة وفي قوله

[1151] يقتضى: ناقصة، فى - ب، ع -.
[1152] 67ع (ظ).
[1153] لطريق: بطريق، فى - ب، ع -.
[1154] أيضا: أولا، فى - ب، ع -.
[1155] 52أ (ظ).
[1156] عن ناقصة، فى - أ -.
[1157] يفيد:تقييد، فى - ب، ع -.

ينبهه تنبيه على أن إطلاع الغير على عيبه[1158]. ينبغى أن يكون بطريق التنبيه[1159] بطريق التوبيخ يعنى أن يكون بقول ليّن يزيل الغفلة والذهول ولا يحرك الغضب والنفسانية من المخاطب كما يقع غالبا في التوبيخ والتعنيف. وفيه اشعار أيضا بأنه العاقل يجب أن يكون عالما عارفا بعيوب نفسه. فلا يحتاج في معرفتها وفي التصديق بثبوتها فيه إلا الى تنبيه خفيف وتعريض لطيف [1160]/لا الى التصريح وتحقيق، ومن الله التوفيق.

ثم ينبغى أن لا يقتصر على إختيار الصديق المذكور، بل يستعمل عدوه أيضا في هذه المصلحة المهمة بأن يتفحص قوله في حقه. والى ذلك أشار المص لقوله[1161] **ويتفحص قول [1162]/أعدائه ويعلم منه عيوبه فيتركها**. لأنه معلوم عند كل أحد من ديدن الأعداء أن يتفحص العيوب ويُعلنها. حتى يكسروا بذلك عرض الشخص الذى يعادونه ويزلوانه وقاره عند الناس. نقل عن جالينوس أيضا[1163] قال: "أن العقلاء ينتفعون بأعدائهم كما ينتفع الحاذق بالسم في دفع مضره السم". ولا يقنع بذلك أيضا بل يزيد عليه الإعتبار كما أشار اليه المص بقوله **وينظر في معايب الناس فيجتنبها**: يعنى تيأمل ويتفكر في أخلاق بنى نوعه وصفاتهم حتى يتميز عنده الفضيلة عن الرذيلة والحسن عن القبيح. لأن مشاهدة هذه الأمور في الغير أسهل من مشاهدتها في نفسه. فكل خلق وصفة يستقبحها من الغير يعنى يعرف قبيحها إذا شاهدها في الغير يجتنب عن إرتكابها. ويتأنف عن وجود مثل تلك القبائح فيه وصدورها عنه ويبعد نفسه عنها كل التبعيد. لا يتوهم أن المراد من النظر في معايب الناس هنا البحث والتفتيش عنها والتعرض لها لكسر عرضهم ونزيل قدرهم عند الناس. لأن هذا النظر نفسه من أعظم القبائح وأجلّ الرذائل، بل يتامل فيها ويعتبر ليتجنب عن أمثالها، ومن الله الهداية.

والنوع الرابع من أنواع طريق المحافظة تطويع النفس بالرياضات الشاقة كما أشار اليه المص بقوله **وان رأى فتورا طوعها بالرياضات الصعبة**: يعنى إن شاهد فتورا وميلا الى الدعة والراحة في نفسه طوعها بالرياضات الشاقة حتى ينقاد لملازمة صحبة الأخيار ومجانبة الأشرار. لأنك قد عرفت أن النفس الناطق وإن [1164]/كانت في ذاتها من عالم النور الذى هو خير مخص، لكن بسبب العلاقة الجبية[1165] وقعت بينها وبين الروح الحيواني والجسم الهيولاني الظلماني المائل

[1158] عينه: عيبه، فى ـ ب، ع ـ.
[1159] لا: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1160] 68ع (و).
[1161] لقوله:بقوله، فى ـ ب، ع ـ.
[1162] 67ب (و).
[1163] انه: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1164] 53أ (و).
[1165] التى: ناقصة فى ـ أ ـ.

الى الشر والشور. صار مثلها الى الأشرار السابقين[1166] الى جانب الشر والظلمة [1167]/والهوى أشد من ميلها الى الأبرار السابقين الى الجانب الكمالات والفضائل، فح يحتاج تطويعها بالرياضات الشاقة.

ولك أن يناقش وبقول[1168] ما لا يطاوع الأول لا يطاوع الثاني. فيلزم اما الدور أو اليه[1169] التسلسل، فليتدبر. وكذا الحال في الإحتراز عن الاسترسال في الملاهي[1170] والمزاح والمراء وفي إراضتها بالوظائف العلمية [1171]/والفكرية وفي إختيار الصديق الناصح والقبول منه وفي الإتصاف عند سماع قول الأعداء بعيوبه وفي النظر في عيوب الناس للتنصيح والإحتراز عن مثلها. قد يحتاج النفس في هذه الأمور أيضا الى التطويع بالرياضات الشاقة والبيان كالبيان. وكذا المناقشة لا يخفى عليك أن هذا النوع من أنواع طريق المحافظة يناسب أن يكون من جملة طرق الإكتساب. إذ الظاهر الغالب أن نفس صاحب الفضيلة مطيعة منقادة غير محتاجة الى التطويع بالرياضات الصعبة لأنها عارفة عالمة يقدر الفضائل والكمالات. فيخاف عن زوالها غاية الخوف بخلاف نفس الطالب المكتسب. فإنها ذات فتور وكسل وعصيان يحتاج الى التطويع بالرياضات الشاقة في نفسها السهلة بالنظر الى من يدبرها ويعلمها من طبيب الهي ومعلّم رباني. وبذلك يندفع المناقشة المذكورة آنفا، فاليتأمل وليتدبر. إعلم أن هذا العلم الجليل الشأن أعنى علم الأخلاق لما كان علم الطب الروحاني رتبه القوم ترتيب الطب الجسماني. وكان الترتيب في الطب الجسماني بأن يقدم حفظ الصحة الموجودة أعنى بيان كيفية على رد الصحة المفقودة. فقدموا في الروحاني أيضا حفظ الفضيلة الموجودة على رد المفقودة فاقنع المص رحم الله اثرهم.

ولما أتم الكلام في الأول على وجه يناسب هذا المختصر أراد أن يشرع في الثاني. فقال **ومن حصل له مرض فليعالجه بإرتكاب الفضيلة المقابلة.** ينبغى أن يعرف أن إكتساب الفضيلة وإن كان ظاهرة إكتسابا وتحصيلا لشئ لم يكن قبل ذلك حاصلا لكن حقيقية رد للزائل. لأن النفس الناطقة مجبولة على [1172]/الفطرة الصحيحة السالمة عن جميع الأمراض على ما نطق به الشرع، واثبته العقل. فاليلزم أن يكون متصفة بالفضائل[1173] بناء على أن القوة القريبة في حكم الفعل. ثم مرضت وفقدت الصحة من فقدها منهم فيكون تحصيلها بمنزلة الرد

[1166] السابقين: السائقين، فى ـ ب، ع ـ.
[1167] 68ع (ظ).
[1168] بقول: تقول، فى ـ ب، ع ـ.
[1169] اليه ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1170] التسلسل فليتدبروكذا الحال في الإحتراز عن الإسترسال في الملاهي: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1171] 67ب (و).
[1172] 69ع (و).
[1173] فاليلزم أن يكون متصفة بالفضائل، فى الهامش ـ أ ـ.

بإزالة المرض المضاد لها. ولذلك قال المص ومن حصل له مرض أى عرض له بزوال الفضيلة نفسها أو بزوال إستعدادها القريب و تنبه صاحبها.

فعرف زوالها فليباشر علاجه بالتدريج المذكور ههنا كما هو معهود [1174]/في الطب الجسماني. فإن حذاق الأطباء إتفقوا على أن التدريج بطريق الترقي من الأخف [1175]/الى الخفيف، ثم الى الثقيل ثم الى الأثقل أوفق للطبيعة وأقرب الى قبولها العلاج. فكانت المراتب الكلية عندهم للعلاج منحصرة في أربع: أوليها العلاج بالغذاء وهو العلاج بالأخف وثانيتها العلاج بالدواء الذى في الدرجة الأولى أو في الثانية. ويقال لمثله غالبا الدواء الغذائ إذ الطبيعة لا يستكرهه ويقبله مثل قبولها الغذاء أو لتأثيره في البدن بكيفيته وبمادته جميعا. لأن المؤثر في البدن بعد تصرف الحرارة العزيزية فيه إما مؤثرة بمادته فقط بأن يكون بدلا لما يتحلل منه بعد أن يستحيل الى الأخلاط الأربعة فيقال له[1176] غداء مخص، أو بكيفيته فقط بشرط التصرف المذكور آنفا فيقال له دواء مخص. وله أربع درجات في التأثر[1177] على ما بين في محله أو بكليهما جميعا. أعنى بمادته وكيفيته فيقال له الغذاء الدوائي أو الدواء الغذائي.

أو لا بمادّية ولا بكيفية بل بصورته النوعية، فيقال له ذو الخاصة. وهذا القسم أيضا يركب كالدواء إما مع الدواء فيقال له[1178] دواء ذو الخاصة أو مع الغذاء فيقال له غذاء ذو الخاصة أو بكليهما فيقال له[1179] دواء غدائي ذو الخاصة. فالعلاج بمثل هذا الدواء هو العلاج بالخفيف. وثالثها العلاج بالدواء الذى في الدرجة الثالثة أو الرابعة، ويقال له الدواء السمى وهو العلاج بالثقيل على الطبيعة المستكره عنده، وإنما يعدل اليه والى الأثقل عند الضرورة القوية الداعية اليه. بل لا يعدل عن الأولى [1180]/مطلقا بلا ضرورة وهى قوة المرض وكمال تمكنه في البدن بحيث لا ينجح فيه العلاج بالأخف. فيحسب قوته وتمكنه يكون الترقي في المراتب أى مراتب العلاج ورابعتها هو العلاج بالكلي أو القطع ونحوهما من العلاج باليد. ويقال له فن الجراحية. قد أفرز من الطب وصارفنا مستقلا متوقفا على معرفة الطب ولا يتوقف عليه الطب. وإذا عرفت الحال في الطب الجسماني فاعرف أن الروحاني أيضا كذلك على ما ذكره المص وأشار بذكره الى الترتيب المذكور.

وفي قوله بإرتكاب الفضيلة إشعار بأن الفضيلة عند صاحب الرذيلة، أعنى الإتصاف بها على خلاف ما رسخ فيه وصار خلقا له بمنزلة إرتكاب القباحة. وإنما

[1174] 53أ (ظ).

[1175] 68ب (ظ).

[1176] له: ناقصة فى ـ أ ـ.

[1177] التأثر: التأثير،فى ـ ب، ع ـ.

[1178] له: ناقصة فى ـ أ ـ.

[1179] له: ناقصة فى ـ أ ـ.

[1180] 69ع (ظ).

قال المقابلة وما قال المضادة لأن الفضيلة ليست بماضده لشئ من طرفيها [1181]/بالتضاد الحقيقي الذى يشترط فيه غاية البعد بين المتقابلين. إذ الفضيلة وسط بمنزلة المركز من الدائرة كما عرفت فيما سبق. بل [1182]/التضاد الحقيقي بين الطرفين المتقاطرين المتباعدين غاية البعد. وقد يطلق المضاد على الفضيلة أيضا، ويراد به التضاد المشهور لا الحقيقي وهو بمعنى التقابل بين أمرين وجودين. لا يتوقف بعقل أحدهما على تعقل الآخر ويمتنع إجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد ولا يشترط فيه غاية البعد. ويقال لمثل هذين المتقابلين المتعابدان غالبا وكان إعتبار هذه النسبة بين الفضيلة والرذيلة بهذا الوجه بالنظر الى مفهومي الفضيلة والرذيلة، فاليتامل. ولما كان التغير بالمقابل أسلم إختاره المص.

والعلاج بإرتكاب الفضيلة المقابلة هو العلاج بالأخف. وهى المرتبة الأولى من المراتب الأربعة وهو بمنزلة العلاج بالغداء في الطب الجسماني. وإنما صار أخف لأنه كان متضمنا لإرتكاب شئ يخالف عادة المرتكب وخلقه الذى رسخ فيه كما يشعر به لفظ الإرتكاب. لكنه لما كان من قبيل ما يمدح به فاعلية يميل اليه النفس ويقبل عليه. فبذلك يندفع عنه ثقل كونه خلاق العادة ومقابل الخلق فيسهل الأمر عليه في الجملة. والمثال في ذلك أن من كانت فيه رذيلة البخل والإمساك المفرط سواء كان حصولها فيه بطبع أو بكسب، فتنبه علي قبحها ورذالتها[1183]. وأراد أن يعالج نفسه ويخلصها من ذلك المرض الردّى المضر عاجلا وآجلا. فلا بد له من أن يطلب أولا طبيبا إلهيا معلما ربانيا يعالجه ويعلمه. لأنك قد سمعت فيما سبق أن الشخص المبتلي بالرذائل بمنزلة المريض، والمريض ولو كان طبيبا حاذقا يتعسر بل يتعذر أن يعالج نفسه عقلا ونقلا فكيف يتيسر، بل يصح إذا كان جاهلا بالطب فمبادرة مثله الى علاج نفسه إنما ينتج الهلاك أو زيادة، يمكن المرض وعليته[1184] التامة على الطبيعة بحيث يمتنع زواله [1185]مثل إمتناع زوال الطبيعيات. وإذا أعوذه وعجز عن تحصيل هذا الطبيب الإلهي يجب عليه أن يباشر بنفسه في علاج نفسه إحتياط تام وبإستعانة خالصة من الله [1186]/سبحانه فيعالجها أولا بارتكاب شعبة من شعب السخاء ويكره نفسه ويقسرها على ذلك. ويذكرها

[1181] 68ب (ظ).
[1182] 54أ (و).
[1183] ورذالتها: وزوالها، فى ـ ب، ع ـ.
[1184] عليته: غلبته، فى ـ ب، ع ـ.
[1185] قال بعض المحققين من سادتنا الصوفية قدس الله أرواحهم (لا: ناقصة فى ـ أ ـ) يجب عليه ان لايقعد عن طلب المرشد ولا بيأس من وجوده وتحصيله. لأن الكون لا يحلو عنهم أبدا فإنهم مقسم الالطاف الالهية الصورية و المَعْنَوِية ويجب أن يعتقد ان حصول المقصود بدون الوصول اليهم في مرتبة المحال. و ان القعود عن طلبهم و اليأس عن وجودهم علامة الخسران نعوذ بالله تعالى من الحذلان والخسران. و تطلب منه التوفيق للوصول و الوجدان، فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1186] 69ب (و).

محاسن السخاء ويطمعها في إقبال الناس اليها [1187] ومدحتهم وثنائهم عليها بسبب الى أن يتمكن ويترسخ فيها البذل والسخاء فيصير خلقا وفضيلة لها، وهذا هو أخف المراتب. والحق أنه بدون المرشد الكامل وبدون تسليم جميع الأمور منك اليه أمر دونه خرط القتاد والله ولي الرشاد.

ثم إن لم ينجح العلاج بالأخف يترقى منه الى العلاج بالخفيف الذي هو بمنزلة العلاج بالدواء الغير السمى في الطب الجسماني على ما أشار اليه المص بقوله [1188]/**ثم التعنيف**: أى التشديد على النفس بالتوبيخ والتغيير في السر والعلانية وبأن يذكر لها ويعرض عليها وخامة العاقبة. إن بقيت على تلك الأخلاق الردية والصفات الذميمة ويبين لها على حسب إستعدادها في الفهم والقبول ما يترتب عليها عاجلا وآجلا من الاثار المنكرة بإيراد الأمثلة أو الأدلة [1189]/الإقناعية أو البرهانية. حتى يسلط عليها. ولقوة الغضبية لكسر شهواتها ان إقتضى الحال ذلك، وهذا غاية التعنيف والتوبيخ ومن الله الهداية والتوفيق. وإلا فلا سبيل الى تهذيب الأخلاق وتعديلها وإزالة الرذائل المتمكنة.

بمثال هذه الدندنيات أنت خبير بأن البخل والإمساك مثلا إذا تمكن في نفس وصار خلقا لها فهو إنما يبلغ الى هذه الرتبة من التمكن والرسوخ بسبب الشدة المحبة والتعلق بالزخارف التى يطلق عليها المال. لأن المعنى المشهور للمال ما يميل اليه الإنسان ويدخر لوقت الحاجة وقد يفسر بما خلق لمصلحة البشر ويجرى فيه الشح والضنة. والأول يشعر بأن الإنسان كأنه مجبول على الميل الى المال وإدخاره لوقت الحاجة والثاني يشير الي أن المال من شأنه ان يضن به ويشح فيه. فإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن قلع محبته الشديدة من النفس وإخراجها من القلب بمجرد التوبيخ والتعيير. ولئن سلمنا فلا ثم ان يعتبر الشخص لنفسه يؤثر فيها أن المعتبر والمعبر[1190] شئ واحد. ولئن سلم فلا ثم أن النفس المعبرة[1191] تسكت ويتقاعد عن المعارضة بوجوه يرجح جانب الرذيلة وتحسنها [1192]/وتزينها على وجه توريها فضيلة. بل يحتاج ذلك الى طبيب إلهي يورّيك أولا صورتك المثالية من جهة تلك الصفة القبيحة البهيمية أو السبعية أو الشيطانية. فبهذه المشاهدة يحصل لك التنبيه التام الذى ينفرك عن ذلك الخلق بحيث لا يكون لك شغل غير تخليص نفسك عن تلك الصفة القبيحة والصورة الكريهة.

وإن لم ينفع التعنيف أيضا وجب أن يترقى المرتبة الثالثة وهى العلاج بما شغل على النفس وهو بمنزلة العلاج بالدواء السم في الطب الجسماني. وأشار اليه

[1187] لا يقال ان الاطماع في اقبال الناس ومدحهم والسخاء لاجله رياء وسمعة يحب ان يحترز عنه لانا نقول هذا من قيل دفع اشد الشرين ما هونهما و امكن المرضين بأحَقّهما فلا بأس، فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

[1188] 54أ (ظ).

[1189] 70ع (و).

[1190] المعتبر والمعبر: المعيِّر والمعيَّر فى ـ ب، ع ـ.

[1191] المعبرة: المعيرة فى ـ ب، ع ـ.

[1192] 69ب (ظ).

المص بقوله **ثم الرذيلة المقابلة:** أى ثم يباشر العلاج بإرتكاب الرذيلة المقابلة المضادة للرذيلة بتمكنه فيه، ولما كان هذا بمنزلة العلاج بالسم في طب الأبد. ان فلا بدّ فيه الإحتياط التام لئلا يؤدى [1193]/الى الهلاك. ولذلك قال المص **فليحفظ حتى لا يتجاوز الى الطرف الآخر** بأن يتجاوز الرذيلة المرتكبة من مرتبة الحال الى مرتبة الملكة. فيحتاج في إزالتها وقلعها الى إرتكاب الرذيلة الأولى فيضيع الوقت ويفوت المقصود ويهلك صاحبها بين الرذيلتين تارة، يقع في أحديهما وأخرى في الأخرى نعوذ بالله من مثل [1194]/هذه الحالة فى الأخرة. والأولى ففي علاج [1195] مرض البخل مثلا. إذا احتيج الى إرتكاب الرذيلة المقابلة يرتكب الإسراف والإتلاف حتى يبلغ الى رتبة التبذير. لكن يحتاط ويحافظ حتى لا يكون بسبب تمكن هذه الصفة فيه من اخوان الشياطين كما نطق به الوحي المتلو عز وجل قائله: "بل يرتكبه في بعض الأوقات" بملاحظة أنه وسيلة الى قلع محبة المال من البال، والتوفيق من الله الملك المتعال.

ومن ينفع في إزالة المرض بإستعمال الدواء السم أيضا، أعنى عجز عن إزالة الرذيلة عن نفسه بعد إرتكاب الرذيلة المقابلة وجب عليه أن يعدل ويترقي الى الرتبة الرابعة التى هى نهاية المراتب وغايتها. وهى العلاج بالرياضات الشاقة علي ما أشار اليه المص بقوله **ثم الرياضات الشاقة:** أى ثم يباشر العلاج بإرتكاب الرياضات الشاقة الذى هو بمنزلة العلاج بالكى والقطع وغيرهما من العلاج باليد. وهذا غاية الغايات في [1196]/مراتب المعالجات المعبرة في كلا الطبين الجسماني والروحاني بالنظر الى ما في وسع البشر. ويظن أنه تحت قدرته ومن لم ينتفع به أيضا فلا ييأس من روح الله[1197]. فإن رجوعه الى الصحة والصلاح ليس بمجال بالنظر الى قدرة الله التامة. ولو كان خارجا عن وسع العبد بحسب الظاهر والعادة ينبغى أن يعرف أن كل رذيلة لها نوع مناسب من أنواع الرياضة. إذا أريد إزالة تلك الرذيلة بطريق الرياضة يرتكب الرياضة المناسبة لها. فبضعف الرذيلة إرتكابها[1198] مرة بعد أخرى حتى يزول بالكلية. وأيضا أن الرياضة جسمانية أو نفسانية أو[1199] كل رياضية يكون فيها ثقلة وكلفة على الجسم. مثل حمل الثقيل والمشي لمن لا يعتاده [1200]/ونحوهما مما يحصل به الاعياء والفتور للبدن فهى جسمانية عادية. كانت مثل ما ذكرناه آنفا أو شرعية مثل الصوم والصلاة والحج

[1193] 71ع (و).
[1194] 55أ (و).
[1195] علاج: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1196] 70ب (و).
[1197] الله: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1198] ارتكابها: بارتكابها، فى ـ ب، ع ـ.
[1199] أو: إذ، فى ـ ب، ع ـ.
[1200] 71ع (ظ).

والتى يكون كلفتها على النفس فقط، أعنى بدون مشاركة من الجسم فهى نفسانية، مثل الحزن والّهم وغيرهما من الوجدانيات المولمة الغير الملائمة.

وكل واحدة من الرياضتين نافعة في محلها المناسب لها ومن الرياضة ما يعم نفعها في ازالة كثير من الرذائل مثل السياحة والرحلة، إذا كانت مع بصيرة. لا كيف ما إتفقت كسياحة أكثر الدراويش والفقراء في زماننا هذا. لأن مثل هذه السياحة لا ينتيج شيأ غير خسران الدنيا والأخرة عصمنا الله وإياكم عن الخسران. وأما إذا كانت على شروطها، فينتج نفعا عظيما في تهذيب الأخلاق وتعديلها. ولذلك كان السلف من مشائخ الصوفية إذا شاهد وإكمال تمكن الرذائل في مريد بحيث لم ينفع فيه شئ من معالجات المراتب السابقة يأمرونه بالسياحة والرحلة بعد أن يعلمونه شروطها وأدابها ويوصونه بالتوكيد أن يراعى تلك [1201]/الشروط ويحافظ الأداب. لئلا يحرم عن منافع السياحة فلا يكون تعبه وما يتحمل من المشاق والشدائد من قبيل تعذيب الحيوان بلا فائدة ومن الله العون والعناية.

لما كان المص قد أراد أن لا[1202] يفوت عن الطالب شئ من [1203]/مهمات هذا الفن وأصوله النظرية والعملية الكلية والجزئية.، وذكر طرق محافظة الفضائل الموجودة وأشار في ضمنها الى كيفية المعالجات الكلية إجمالا. أراد أن ينبه على بعض الأمراض الجزئية مع معالجتها ليقاس عليها ما عداها من الأمراض الجزئية ومعالجتها. فقال **ولنذكر أمراضا جزئية يكثر وقوعها مع علاجها**. إعلم أن الأجناس العالية للمرض النفساني الذى هو الرذيلة ثمانية. لأنك قد عرفت أن الصحة النفسانية هى الفضيلة وإتصاف النفس بها، وهي الوسط بمنزلة له مركز الدائرة له طرفان طرف الإفراط وطرف التفريط بمنزلة طرفي القطر المار به. [1204]/وكانت أصول الفضائل أربعة على القول الصحيح الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. ولكل واحد منها طرفان، فيكون الأطراف ثمانية، وهى الأجناس العالية للأمراض النفسانية. وأما الأنواع والأصناف فكثيرة جدا بحيث يكاد أن لا يحصى فطرفا الحكمة الجربزة والبلادة، وطرفا الشجاعة التهور والجبن، وطرفا العفة الفجور والخمود، وطرفا العدالة الجور والمهانة.

وقد عرفت فيما سبق بحدودها ورسومها وينبغى أن يعرف هنا أن كل واحدة من الفضيلة والرذيلة عرض نفساني من مقولة الكيف ومن قسم الكيفية النفسانية. كما مر في أول الكتاب فلا يكون زوال شئ منها وكذا حدوثه إلا بطريق الحركة التى هى التغير التدريجي حقيقة. ففي زوال الرذيلة وتحصيل الفضيلة لا بد من حركة النفس وإنتقالها من نوع الى نوع آخر أو من صنف الى آخر أو من فرد الى

[1201] 55أ (ظ).
[1202] لا: ناقصة فى - أ -.
[1203] 70ب (ظ).
[1204] 72ع (و).

آخر بين مبدأ معين ومنتهى معين على ما هو المختار في تعيين معنى وقوع الحركة في مقولة من المقولات الأربعة التى يقع فيها الحركة. ولا شك أن هذه الحركة للنفس أراد به[1205] مسبوقة بالإدراك والشعور ليست بطبيعة خالية عن الشعور ولا قسرية أيضا. فإن قلت أن أخلاقنا قد يتغير ونفوسنا تتحرك وتنتقل اما في مراتب فضيلة أو في مراتب رذيلة أو من إحديهما الى أخرى. ولا شعور لنا بذلك فيلزم أن يكون الحركة طبيعية تابعة للمزاج لكونها بلا شعور.

قلت هذا عدم الشعور بالشعور لاعدم الشعور لأن النفس عالمة بذاتها بحيث لا تغيب عنها أصلا على ما بين في محله، فكيف يتصور أن يتحرك وينتقل من حال الى حال ومن خلق الى خلق ولا يشعر بحركتها وبما تركته وبما وصلت اليه لكن [1206]/بسبب كثرة إشغالها بعلايق البدن يعرضها ذهول عن الشعور نعم بعض الأخلاق تابع للمزاج كما مر بيانه، فيتغير بحسب تغير المزاج المتبوع، وتغير المزاج قد يكون طبيعيا وقد يكون قسريا. فيلزم أن يكون التابع أيضا كذلك [1207]/إلا أن هذه الحركة بالنسبة الى النفس تبعية[1208] مشعور بها لا ذاتية. فكان النفس في هذه الحركة مجبورة بإختيارها وإرادتها، والحاصل أن حركة النفس إرادية لا محالة. لكنها إذا تحركت من الطرف الى الوسط لتحصيل الفضيلة كانت حركتها إرادية مخضة في الغالب وإذا تحركت من الوسط الى الطرف كانت حركتها إرادية شبيهة بالطبيعية الضرورية وتفصيل هذا المحل قد سبق في أوائل الشرح.

وينبغى أن يعرف أيضا أن مبدأ حركة النفس لإزالة رذيلة هى الرذيلة المتروكة التى يريد إزالتها ومنتهاها هى الفضيلة المطلوبة التى قصدت تحصيلها والمسافة بين المبدأ والمنتها التى يجب قطعها للوصول الى المنتها المطلوب. كأنها مقدار نصف قطرة الدائرة ولها حدود غير متناهية بين الطرفين بمنزلة الأمزجة الشخصية الغير المتناهية المحدودة بين طرفي عرض المزاج النوعي. وجميع هذه الحدود من أنواع الرذيلة وأصنافها إلا أنها كلما قربت الى الوسط الحقيقي الذى هو المركز خفت رذالتها وزاد شبهها بالفضيلة، ولا يكون فضيلة إلا إذا وصلت الى المركز. لكنها إذا تجاوزت عن نصف المسافة الى جانب المركز صار لها حكم الفضيلة، والى جانب الطرف صار لها حكم الرذيلة. وفى عين الوسط لا فضيلة ولا رذيلة بمنزلة النقاهة المتوسطة بين الصحة والمرض عند من أثبت الواسطة بينهما[1209].

ومن هنا قالوا أن الفضيلة والرذيلة صفتان موجودتان معينتان عند العقل كما أن نقطتى المركز وكل واحد من طرفي القطر موجودتان معينتان بحيث يمكن أن

[1205] أراد به: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1206] 56أ (و).
[1207] 71ع (ظ).
[1208] تبعية: شعبة، فى ـ ب، ع ـ.
[1209] بينهما: ناقصة فى ـ أ ـ.

يشار [1210]/الى كل واحدة منهما بالإشارة الحسية. لأنها إذا لم يوجد ولم يتعين حسا أمكن أن يعين بالبرهان الهندسي ويخرج الى الحسن على ما بين في محلة. واما ما عداهما من النقاط المفروضة في سطح الدائرة. فليس له وجود خارجي بل هو فرضى مخص لم يقم عليه برهان هذا كما ترى يقتضى أن يكون حركة النفس من الرذيلة الى الفضيلة أو بالعكس [1211]/في الحالات العرضية[1212] الغير الموجودة في الخارج وأن يكون الفضيلة والرذيلة موجودتين معينين عند كل أحد. وليس الأمر كذلك لأن أصعب الأمور في هذا الباب تعيين الفضيلة والرذيلة على ما هو الحق والصواب. إلا أن يراد به التعين الواقعي الثابت [1213]/عند العقول التسليمية. لا بالنسبة الى كل أحد.

والحاصل أن من يريد أن يعالج نفسه ويخلصها من مرض الرذيلة التى إبتليت بها يجب عليه أولا[1214] أن يعرف الفضيلة والرذيلة بحقيقتهما لا بمجرد تعريفهما المرتبين من مفهوميهما العرفيين. إذ الحقائق لا يعرف بالمفهومات العرفية الإصطلاحية عند المحققين ويستدل على تحقيق[1215] الرذيلة في نفسه بالأثار الصادرة منه بسهولة وبلا روية مثل صدور الأثار الطبيعية من الطبيعة. فيباشر فى العلاج بتحريك نفسه الى جانب الوسط أعنى الفضيلة. فكلما بلغت الى حد من حدود المسافة يلاحظ الأثر الصادر منها ثم وثم حتى يصل الى الغاية المطلوبة. كما سنشير اليه عند شرح كلام المص إن شاء الله تعالى سائلا من الله تعالى التوفيق والهام الصواب.

قد ذكر الشارح الأبهري هنا للمرض النفساني تقسيما أخر بإعتبار المنشأ لا يخلو ذكره عن فائدة فلا بأس في نقله قال المولي المزبور: "إعلم أولا أن الأمراض النفسانية بإعتبار منشأها ثلثة أصناف. لأنها حاصلة إما من القوة النظرية وإما من القوة الدفعية أو جذبية. أما الحالصة من القوة النظرية فهى أيضا ثلثة أولها الحيرة وهى من جنس الإفراط الح. ولا يخفى على الفطن أن الصحة وكذا المرض مطلقا من الكيفيات النفسانية. إلا أن بعض أنواعها يظهر به خلل في اثار القوى التى بها ينتظم حال البدن [1216]/وبها يوجد كمالاته، ولا دخل لها في كمال النفس إلا بوجه بعيد فمثله يقال له مرض جسماني، أعنى مرض يختص ضرره بالجسم. وبعض أنواعها يظهر به خلل فى أثار القوى[1217] التى بها ينتظم حال النفس وبها يحصل كمالاتها فيقال لمثله مرض نفساني". ولا شك أن [1218]/هذه

[1210] 71ب (ظ).
[1211] 73ع (و).
[1212] العرضية: الفرضية، فى - ب، ع -.
[1213] 57أ (و).
[1214] اولا : ناقصة فى - أ -.
[1215] تحقيق: تحقق فى - ب، ع -.
[1216] 72ب (و).
[1217] القوى: الهوى، فى - ب، ع -.
[1218] 73ع (ظ).

القوى أعنى أصولها ثلثة بل إثنان حقيقة عالمة وعاملة كما علمت في أول الشرح. والعاملة فاعلة وباعثة والباعثة نزوعية شهوية وغضبية دفعية ولا دخل للفاعلة فيما نحن فيه.

فينبغى ثلثة والأمراض التى تنشأ من النظرية ويعرض النفس بسببها كثرة[1219] أردؤها وأعمها ضررا ما ذكره المص هنا. وأشار الى ذلك بتخصيصية بالذكر وتقديمه على ما عداه، فقال **الحيرة**: يعنى أول تلك الأمراض الجرئية[1220] التى أوردتها لتوضيح الكليات. ولأن يقاس على معالجته معالجة سائر الأمراض الجيزة[1221] وهى على ما يستفاد من تحقيق السيد السند - قدس سره- في آخر بحث الإرادة من شرح المواقف: "حالة تعرض النفس عند تعارض الدواعي. والميول الناشئة من الاراء العقلية أو من الخواطر الشهوية بحيث لا يرجح[1222] شئ منها على ما عداه بوجه من الوجوه. فإذا يترجح[1223] بوجه ما ولم يبلغ الى مرتبة الجزم والوجوب يقال له [1224]/عزم. وإذا وصل الى مرتبة الوجوب يقال له جزم وقصد وإجماع.

ولذلك قالوا أن القصد هو الإرادة الموجبة للعقل[1225] وما فوقه من مراتب الإرادة عند من يثبت لها المراتب لا يوجب الفعل. بل يرجحه بغير وجوب"، إنتهى حاصل كلامه. فظهر من هذا أن سبب الحيرة لا ينحصر في تعارض الأدلة العقلية بل قد تعرض بسبب تعارض خواطر شهوية أيضا. لكن الأول لما كان أظهر وأخبر [1226]خصة المص بالذكر فقال **سببها تعارض الأدلة**: أى سبب الحيرة غالبا قيام الأدلة المتعارضة على مطلب وأخذ بعينه. لا يخفى عليك أن الحيرة من أنواع مرض الجربزة التى هى إحدى الأجناس العالية للأمراض الناشئة من القوة النظرية. ولا يعد مرضا ما لم يتمكن في النفس بحيث يصير خلقا ودَيْدَناً لها.

توضيح ذلك أن النفس المريضة بمرض الجربزة والحيرة، إذا أرادت أن تحصل [1227]/مطلبا من المطالب العلمية النظرية وتحركت في معلوماتها المحزونة عندها أو عند العقل الفعال. وحركت المفكرة في جمعها وتفصيلها وتركيبها ثم ترتيبها حتى يصل وينتقل من ذلك المراتب[1228] الى المطلب [1229]/طاوعتها المفكرة التى هى القوة النظرية. لكنها لما كانت سقيمة بسوء مزاج حار وخارجة عن

[1219] كثرة: كثيرة فى - ب، ع -.
[1220] الجرئية: الجزئية، فى - ب، ع -.
[1221] الجيزة: الحيرة، فى - ب، ع -.
[1222] يرجح: يترجح، فى - ب، ع -.
[1223] يترجح: ترجح، فى - ب، ع -.
[1224] 57أ (و).
[1225] للعقل: للفعل، فى - ب، ع -.
[1226] اخبر: اقصر، فى - ب، ع -
[1227] 72ب (ظ).
[1228] المراتب: المرتب، فى - ب، ع -
[1229] 74ع (و).

الإعتدال الى طرف الإفراط في الحرارة المقتضية لسرعة حركتها المتجاوزة عن حد الإعتدال. لم تسكن ولم تتقاعد عن الحركة التى كانت لطلب العقل وإشارته. بل تحركت ثانية وثالثة وما فوقها بلا إشارة من العقل. بل بدَسِيسَة ووسوسة من الوهم المعارض للعقل فحصلت مقدمات إذا ركبت ورتبت ينتج نقيض ما إنتجه الدليل الأول. و لا يقدر العقل على أن يميز الحق عن الباطل ويرجح أحد الدليلين على الأخر. فيوجد التعارض بينها فيعرض الخيرة المقتضية للتوقف، بل الإضطراب. وإنما يعجز عن التميز والترجيح كان لأن[1230] النظرية إذا كانت سقيمة كانت إطاعتها للوهم أشد من إطاعتها للعقل. فتزين الباطل وتورية حقا.

فلا بد أولا من تعديل مزاج المفكرة، ثم المباشرة فى العلاج الذى أشار اليه المص بقوله **وعلاجها ممارسة القوانين العقلية**: أى المنطقية، ينظر فيها نظر الإمعان والبصيرة، فيعرف النقيضين أولا ثم يتيقن إنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا. فيتحقق بذلك عنده أن الحق فى كل مطلب واحد لا يتعدد. ثم يمعن التأمل والنظر في الدليلين المتعارضين ومقدماتهما مع إحضار جميع ما ينشأ منه الغلط ويقع منه الخطأ من جهة اللفظ والمعنى، ومن جهة المادة والصورة حتى يظهر له منشأ الغلط وموقع الخطأ ويتبين عنده دسيسة الوهم التى بها اراة الباطل حقا والخطأ صوابا.

وأنت خبير بأن هذا العلاج إنما ينفع في زوال [1231]/مرض الحيرة. إذا كان عروضة من جهة القصور فى الإطلاع على القوانين المنطقية أو عدم المبالاة بمراعاتها وإستعمالها في إنظاره وأفكاره أو من جهة كثرة النظر في أدلة الطائفتين المتعارضتين [1232]/في أكثر المطالب العالية كالحكماء والمتكلمين مع القلة البضاعة وضعف الإستعداد. وأما إذا كانت من جهة سقامة المفكرة بسوء مزاج حار متمكن [1233]/فيها وخروجها عن الإعتدال بسبب بحيث تعرضها حركة مشوشة غير متنظمة مع غاية السرعة المتجاوزة[1234] عن الحد. كما علمت تفصيل ذلك فيما سبق فلا ينجح ولا ينفع فيه هذا العلاج قطعا. بل يعالج أولا بما يعدل مزاج الدماغ ويرد المفكرة الى صحتها وإعتدالها بالنظر الى أصل المزاج الشخصي لعلاج[1235] سائر الامراض الجسمانية، إن كانت هذه الحالة فيها عارضة بسبب من الأسباب المادية والواصلة أن البعيدة والقريبة. وأما إن كانت أصلية جبلية فعلية التضرع الى الله تعالى والإستعانة منه على تبديلها وتعديلها، إذ[1236] ليس في وسع البشر تبديلها. لكن لما لم يكن الإستعداد الأزلي الذى بحسنه يفيض الفيوضات على كل

[1230] لان: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1231] 57أ (ظ).
[1232] 73ب (و).
[1233] 74ع (ظ).
[1234] المتجاوزة: المتجاورة، فى ـ ب، ع ـ.
[1235] كعلاج: كعلاج، فى ـ ب، ع ـ.
[1236] اذ: ناقصة فى ـ أ ـ.

موجود معلوما لنا، فيتجمل[1237] أن يكون إستعداده مساعدا لتبديله في وقت من الأوقات. فلا يجوز اليأس من روح الله ورحمته.

ولما أراد المص أن يورد من كل جنس من أجناس المرض النفساني مرضا جزئيا كثيرا بوقوع[1238] مع علامته وسببه وعلاجه على ترتيب الأهم، فالاهم لا على الترتيب الطبيعي وذكر مرض الحيرة، وهى نوع من جنس الجربزة التى هى جنس عال للأمراض الإفراطية الناشية من جهة القوة النظرية شرع في ذكر مرض الجهل البسيط الذى هو نوع من بلادة التى هى جنس عال للأمراض التفريطية الناشئة من القوة المذكورة، فقال **الجهل البسيط**: وهو عدم العلم عما من شأنه بالتقابل[1239] بينه وبين العلم بالعدم في[1240] الملكة لا بإتضاد فروح أنه إذا كان عدميا لا يصح أن يكون كيفية فضلا عن أن يكون كيفية راسخة في النفس حتى يكون ملكة وخلقا لها. اللهم إلا أن يقال أن الجهل كيفية موجودة والمعنى العدمي المشهور له من لوازم تلك الكيفية الموجودة. كما قالوا في الوحدة أنها أمر موجود مبدأ للاعداد والمعنى العدمي المشهور من لوازم ذلك الموجود.

وإنما عبروا عن ذلك الموجود بهذا العدمي اللازم له لكونه غير معلوم الحقيقة أو يقال أن الجهل عدمي. إلا أنه أمرا إذا[1241] بقي وإستمر في النفس [1242]/يحصل بسبب إستمراره في النفس هيئة زوية متمكنة راسخة فيها، فيصير خلقا لها. ولذلك قالوا أن الجهل البسيط ليس بمرض في الإبتداء [1243]/بل هو شرط [1244]للتعلم وقبول التعليم، وإنما يصير مرضا في البقاء. وفيه أيضا مناقشة بأن البقاء هو الوجود في الزمان الثاني، فكيف يتصور للعدم والعدمي بقاء إلا أن يعمم البقاء الى الإستمرار الوهمي فاليتامل. أو يقال أن الإتصاف به يتضمن النقصان ولذلك وصف بالقبح عقلا ولا شك أن الإتصاف بالعدمي المتضمن للنقصان إذا إستمر محدث في موصوفة كيفية ردية راسخة فيه، وما تعرض المص سبب هذا المرض كما يعرض في الأول. بل إكتفى بذكر علامته لقوله[1245] وأصحابه الح ويذكر علاجه اما لظهوره عدد[1246] كل احد بمنزلة البديهي أو لغاية خفائه وغموضه. فلا بأس في أن يذكر ما خطر بالبال من سبب الواصل القريب والبادى البعيد، ومن الله التوفيق للقريب والبعيد.

[1237] فيجتمل: فيحتمل، فى ـ ب، ع ـ.
[1238] كثيرا بوقوع: كثير الوقوع، فى ـ ب، ع ـ.
[1239] بالتقابل: فالتقابل، فى الهامش ـ ب، ع ـ.
[1240] فى: و فى ـ ب، ع ـ.
[1241] اذا ،اقصة، فى ـ أ ـ.
[1242] 73ب (ظ).
[1243] 58أ (و).
[1244] 75ع (و).
[1245] لقوله : بقوله، فى ـ ب، ع ـ.
[1246] عدد: عند، فى ـ ب، ع ـ.

أما السبب الواصل القريب لإستمرار الجهل البسيط حتى يكون مرضا للنفس. فهو ترك السعي في طلب العلم وتحصيله وإختيار الدعة والبطالة في وقت الطلب والتحصيل وعدم الصبر والتحمل على مشاقة وشدائده. فإن طلب العلم الشريف على حسب حفت الجنة بالمكاره مخفوف بالمكاره مستور بالشدائد، وأشد مرارةً في أوله كما أنه أشد حلاوة في أخره. فمن ليس له رؤية ونظر في العواقب، بل يكون نظره مقصورا على النقد الحاضر يرى المرارة الحاضرة ولا ينظر ولا يرى الحلاوة الأتية، فيترك السعي والطلب ويختار الدعة والراحة. ولا يعرضه العار من أن يكون كالبهائم بل أضل منها. فيستمر على الجهل حتى يسقم ويمرض نفسه وقد يكون ترك السعي بسبب البلادة الناشئة من سوء مزاج القوة النظرية. أى المفكرة بالخروج الى جانب البرودة والغلظة المستلزمة للسكون وبطؤا الحركة ماديا كان سوء المزاج أو ساذجا عارضيا كان أو جبليا. وينتهى الى مرتبة يعجز صاحبها عن أن ينقل من اللفظ الموضوع الى معناه الموضوع له المعلوم الوضع [1247]/عنده إلا بعد توقف وتردد. لأن المفكرة السقيمة بسوء مزاج بارد يكون غليظة بطيئة الحركة. إن كان هذا المرض لها عارضيا، ولعروضه أسباب كثيرة من جملتها [1248]/عدم إستعمالها في وقت يجب إستعمالها فيه ومنها إستيلاء خلط بارد على الدماغ. وأما الجبلي فقد عرف حاله فيما مر وعلامته ظاهرة غنية عن البيان.

وأما العلاج أعنى على تقدير كونه قابلا[1249] له، فأوله أن ينتبه على جهله ويلحقه عار من أن يلتحق بزمرة البهائم مع كونه في صورة الإنسان معدودا[1250] من افراده. بل يعرف أنه أدنى وأضل من البهائم والأنعام. لأن البهائم طالبة متوجهة الى تحصيل كمالاتها الممكنة وهو قاعد بل غافل عن كماله الممكن بالكلية. وهو العلم والإدراك الصائب فيكون أضل [1251]/منها بلا شك، كما أشار الى ذلك المص بقوله؛ **أصحابه كالأنعام لفقدهم ما به يمتاز الإنسان عنها بل هم أضل لتوجهها نحو كمالاتها** بخلاف أصحاب الجهل البسيط. فإنهم غفلوا عن الكمال الإنساني الذى هو إدراك الكليات على وجه، إذا نظر فيه نظرا صحيحا تصل منها الى المجهولات. فيزداد كمالاته يوما فيوما حتى يصير عالما تاما عقلانيا أبديا، وإشتغلوا عنه بالمزخرفات الفانية واللذات الكاذبة الزائلة.

ولا شك أن من غفل عن كماله الممكن الذى خلق لأجله أضل وأشر مما إشتغل به والمشغول خير من الغافل العاطل. ويجوز أن يكون هذا القول من المص إشارة الى علامة الجهل البسيط وأصحابه. لا يخفى عليك أن الجهل البسيط لا يصير مرضا إلا إذا إستمر بحيث وصل صاحبه الى سن الكهولة أو الشيخوخة.

[1247] 74ب (و).
[1248] 75ع (و).
[1249] قابلا: قائلا، فى ـ ب، ع ـ.
[1250] معدودا: معذورا، فى ـ ب، ع ـ.
[1251] 58أ (ظ).

وقيل ذلك من شرائط قبول التعليم والتعلم لأن اللوح ما لم يكن خاليا عن النقوش لا يقبلها. فيكون صاحب الجهل البسيط إذا كان في سن الطفولية أو الشباب[1252] قابلا للتعليم والتعلم. وإذا وصل الى السن الكهولة أو الشيخوخة تعسر بل تعذر تعليمة.

ينبغى أن يعرف أن للإنسان أربعة أسنان بمنزلة أربعة فصول للسنة سن الطفولية بمثابة فصل الربيع وفي كل منهما يكون [1253]/الحكم والسلطنية لخلط الدم، وسن الشباب بمنزلة فصل الصيف والحكم فيهما للصفراء والكهولة كالخريف والحكم فيهما للسوداء والشيخوخة كالشتاء والحكم للبلغم. فوقت العلاج في كل واحد من طرفي التشبيه ما يكون [1254]/الحكم فيه للخلط اللطيف المناقد. أعنى الربيع والصيف وما بمنزلتهما، وأما اللذان كان الحكم والسلطنة فيهما للخلط الكثيف العاصى كالخريف والشتاء ما بمثابتهما. فلا ينجح ولا نفع فيهما العلاج إلا نادرا وهو كالمعدوم. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن المحل لا يخلو عن إشكال لأن الجهل البسيط لا يصير مرضا إلا بعد إستمراره وبلوغ صاحبه الى السن الكهولة أو الشيخوخة. ولا شك أنه ح متعسرالعلاج بل متعذرة فلا وجه لا يراده في هذا المختصر الذى ينبغى أن يذكر فيه المهمات النافعة بل الأهم الأنفع من كل باب والله الموفق للصواب.

كان المص نظر الى كثرة وقوعه وإبتلاء أكثر الناس به فذكره، وبعد ذكره لا يناسب أن يسكت عن ذكر علاجه ولو كان صعبا متعسرا، فقال: **ويعالاج بملازمة العلماء ليظهر له نقصانه عند مجاوراتهم**. هذا علاج يفيد التنبه على ثبوت المرض فيه على قبحه ولا يفيد زوال أصل المرض وقمعة عن النفس لأن الجاهل بجهل بسيط. إذ الازم مجالس العلماء محافلهم وسمع مناظراتهم ومباحثاتهم في [1255]/المطالب العلمية. ورجع الى نفسه ووجدها مثل البهيمة في مجمع الأنسان في عدم الحظ من تلك الكلمات المسموعة سوى وصول الصوت الى أذنهما وغير الجعجعة الحادثة من تصادم الأصوات. وتعلقت الإرادة الإلهية بإهتدائه على جهله، وعرف أن الخاصة الإنسانية قد فاتت وزالت عنه ولم يبق فيه إلا الهيكل الإنساني خاليا عن الحقيقة كالمنقوش على الجدار. فندم على ما فات من الأوقات والإستعدادات فيشرع في تدارك ما فات وتلافيه بالمباشرة في تحصيل مبادى العلوم أن يسره الفياض الحي القيوم، فيكون حقيقة العلاج بتحصيل العلوم.

ويقرب من الجهل [1256]/البسيط السهو، كأنه جهل بسيط سببه عدم إستثبات العلم تصوريا كان أو تصديقيا. فإنه إذا لم يتمكن ولم يتقرر كان فى معرض الزوال. فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله علم أخر. فيشتبه أحدهما بالأخر

[1252] و من هنا ما ترى من أن العقلاء يهتمون بتربية الأولاد وتأديبهم بالتعليم و تهذيب الأخلاق في سن الطفولية و الشباب، فى الهامش ـ ب، ع ـ.
[1253] 74ب (ظ).
[1254] 76ع (و).
[1255] 59أ (و).
[1256] 75ب (و).

إشتباها غير مستقر حتى إذا نبه [1257]/الساهى بأدنى تنبيه وعاد اليه العلم الأول. وكذا الغفلة يقرب من الجهل البسيط أيضا ويفهم منها عدم التصور مع وجودها يقتضيه وكذالك الذهول يقرب منه. قيل سببه عدم إسنثبات التصور حيرة ودهشة. قال تعالى: "يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت". فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا. وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثانى زوالها عنهما معا. فيحتاج ح في حصولها الى كسب[1258] جديد. قال الأمدى: "أن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن يكون معاينها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل إجتماعها معه"، هكذا حقق في مقصد الجهل من شرح المواقف.

ومن هذا ظهر لك أن كل واحد من السهو والنسيان والذهول والغقلة، إذا تمكن ورسخ في النفس بحيث صار خلقا ودَيْدَناً لها، صار مرضا لها وصنفا من مرض الجهل البسيط. وهو نوع من مرض البلادة التى هى جنس[1259] عال للأمراض التفريطية الناشئة من إختلال مزاج القوة النظرية كسبا أو طبعا. ومن الأمراض الناشئة من القوة النظرية من إختلالها لكن لا من جهة الزيادة أو النقصان. بل من جهة ردائة كيفيتها الجهل المركب. ومعنى ردائة الكيفية أن يكون الكيفية لا على حالها الطبيعي من الشدة والضعف ولا في درجتها المناسبة الملايمة لموضوعها فح يكون ردية قبيحة تورث فسادا في محلها على ما هو مفصل في موضعه من الكتب الطبية، ولكثرة إبتلاء الناس بهذا المرض الردى [1260]/الممتنع العلاج.

خصه المص بالذكر وأشار الى صعوبة علاجه في مرتبة الإمتناع والتعذر. فقال **الجهل المركب** يعنى من الأمراض الجزئية التى خصصناها بالذكر الجهل المركب. وترك تعريفه لشهرت [1261]/وظهوره وهو عبارة عن إعتقاد جازم غير مطابق للواقع سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد. فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب. حيث يقولون أنه إعتقاد جازم ثابت غير مطابق فيخرج منه الجهل المركب الناشئ عن التقليد.

[1262]/وإنما سمى مركبا لأنه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه. فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد أنه يعتقده على ما هوعليه فهذا جهل أخر. قد تركنا[1263] معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما. فإنهما معنيان وجوديان يستحيل إجماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضا. وعند المعتزلة ليس بضد له، بل مثل له

[1257] 76ع (ظ).
[1258] كسب: سبب ، فى ـ ب، ع ـ.
[1259] جنس: حبس، فى ـ ب، ع ـ.
[1260] 59أ (ظ).
[1261] 75ب (ظ).
[1262] 77ع (و).
[1263] تركنا: تركبا، فى ـ ب، ع ـ.

وعدم الإجتماع للتماثل لا للتضاد، ولأن إجتماع المثلين في محل واحد محال بالإتفاق كإجتماع الضدين. وإستدلوا على ذلك بوجوه ونحن عارضناهم بوجوه أيضا كما هو مفصل في الكتب الكلامية لا يطيل[1264] الكلام بإيرادها من يشتهيه. فليراجع الى محله والسبب البعيد المزاجي لهذا المرض هو ردائة كيفية القوة النظرية. أى المفكرة كما مر وسببه القريب الواصل هو الإستمرار والإصرار[1265] على العناد والإعتياد بالكبر والعجب، بحيث يصادم البديهي عنادا ويعارض ما إنتجه البرهان مكابرة ومعاندة لكمال كبره وغاية عجبه. فينتقل من الجهل البسيط الى المركب نعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا وسيأت أعمالنا.

لأن مطابقة العلم للواقع ونفس الأمر إنما يعرف بمطابقته لبديهة العقل السليم والذهن المستقيم. ولما إنتجه البرهان المفيد لليقين سواء كان نفس الأمر عبارة عن الصور العلمية الإلهية المسماة عند سادتنا[1266] الصوفية بالأعيان الثابتة، كما هو المشهور عند الجمهور أو عن الشؤن الذاتية التى يطابقها ويتبعها الصور العلمية. كما حققه بعض المتأخرين أو من الصور التى في العقل الأول على ما حققه المحقق الطوسي في رسالة المختصة ببيان نفس الأمر وشرحها العلامة الدواني أو من الواقع في الأعيان على أن يكون الأعيان أعم الخارج بمعنى كل موجود في الخارج موجود في الأعيان. وبعض الموجود في الأعيان ليس بموجود في الخارج على أن يكون الخارج بمعنى الحاصل في الحسن. كما ذهب اليه المحقق صدر الشريعة في تعديل المنطق ورد على الأقوال الأول كلها والله أعلم بحقيقة الحال.

فإذا كان الشخص معاندا مكابرا معجبا بنفسه معتمدا على عقله [1267]/المغشوش بالوهم لا يبالى ولا يهتم بأن [1268]/يطيق المبادى من العلوم للواقع بأن يعرضها على من له ملكة التميز بين المطابق وغير المطابق. ولا يقبل منهم إذا بينوا الواقع ولو بالبرهان الأولى المقدمات. بل لا يسمع منهم ولا يصاحبهم فيبقى ويستمر على ضلالة.، فيصير الجهل المركب خلقا له وأراد المص أن يشير الى صعوبة علاجه بل الى امتناعد[1269]. فقال **إن قبل العلاج**: يعنى إن فرضنا وقدرنا مثل تقدير المحال وفرضه أنه يقبل العلاج **فبملازمة الرياضيات**: أى فعلاجه بملازمة العلوم الرياضية الباحثة عن الموجودات التى أى محتاجة الى المادة في الخارج فقط دون الذهن كالهندسة والحساب الباحثين عن أحوال الكم المتصل والمنفصل وعن الكيفيات والنسب المختصتين به. فإن العلم الحاصل في

[1264] يطيل: نطيل، فى ـ ب، ع ـ.
[1265] والاصرار، والاضرار: فى ـ ب، ع ـ.
[1266] ساداتنا: ساداتنا، فى ـ ب، ع ـ.
[1267] 77ع(و).
[1268] 60أ (و).
[1269] امتناعد: امتناعه، فى ـ ب، ع ـ.

تلك العلوم في الذروة العليا من اليقين بحيث يكاد يفهم[1270] لا شك فيه غير الناطق من الحيوان فضلا عن الإنسان. فبملازمة تلك العلوم يحتمل أن يعلق بطبعة ذوق اليقين وبذوق[1271] الحلاوة العلم المطابق للواقع. فيتنبه على أن إدراكاته التى يزعم أنها يقينية مطابقة للواقع ليست كذلك.

فيرجع عن عناده وإصراره على الباطل وهذا التنبيه لا يحصل بمجرد ملازمة الفنون الرياضية. بل لا بد بعد ملازمتها من أن ينبه نفسه على خطائها في مقدمة مقدمة على سبيل التدريج. والثانى كما أشار المص الى ذلك بقوله **ثم التنبيه على مقدمة مقدمة بالتدريج.** لأن العجلة في مثل هذا الأمر الصعب يتنتج[1272] الخيبة والخسران أن نسأل الله التوفيق ونعوذ به من الخذلان. ومن ذهب الى أن هذا المرض ممتنع العلاج إستدل عليه بأن هذا التنبيه المذكور موقوف على الطلب والطلب موقوف على ذلك التنبيه وهذا دور باطل. وما يتوقف [1273]/على الباطل باطل ممتنع ومن جوزه منع توقف التنبيه على الطلب توقفا تاما بإحتمال أن يكون التنبه بالتنبيه الإلهي بلا لهب[1274] وهدايته بلا سبب. اللهم إهدنا الى الحق والى طريق مستقيم.

ولما أتم المص الكلام في الامراض الجزئية [1275]/الناشئة من القوة النظرية أراد أن يشرع في ذكر الامراض الجزئية الناشئة من القوة الدفعية الغضبية. وهي أيضا الغضب والجبن والخوف. وإنما قدمها على أمراض الشهوية الجذبية لكونها أقرب الى النظرية من الشهوية. لأنها مختصة بالحيوان كالنظرية بخلاف الشهوية فإنها يوجد في النبات كما يوجد في الحيوان. فقال **الغضب:** يعنى من جملة الأمراض الجزئية الكثيرة الوقوع التى خصصناها بالذكر ليقاس عليها ما عداها الغضب ولم يعرفه. لأنه من الوجدانيات المستغنية [1276]/عن التعريف كالحسنات. إذ يعوفه كل أحد إذا رجع الى نفسه بوجوده فيها ضرورة. فيكون معرفة أيضا ضرورية وسببه غليان الدم الحامل للروح الحيواني في القلب بحرارة غريزة[1277] حادثة بسبب حركة الروح الحيواني من منبعه الى الخارج دفعة أو تدريجا لدفع ما ينافره ويمنعه عن وصول الملائم. ولذلك فسره البعض بأنه حركة للنفس مبدؤها شهوة الإنتقام. والحق أنه غني عن التعريف وبسببه يعرف أمراض جسمانية كثيرة، بل ترتب على الشديد منه الهلاك فجأة بسبب إحتراق الدم اللطيف القلبي

[1270] يكاد يفهم: لكاد ان ، فى ـ أ ـ.
[1271] بذوق: بذوق، فى ـ ب، ع ـ.
[1272] ينتج: يفتح، فى ـ ب، ع ـ.
[1273] 76ب (ظ).
[1274] لهب: طلب، فى ـ ب، ع ـ.
[1275] 78ع (و).
[1276] 60أ(ظ).
[1277] عزيزة: غريبة، فى ـ ب، ع ـ.

الذى هو مادة الروح الحيواني وحامله وانطفاء الحرارة الغريزية النورية بشدة الحرارة الغريبة النارية وغلبتها وإستيلائها على القلب والمزاج.

نقل عن سقراط أنه قال: "أنا آمن على سلامة من كان في لجة بحر خصم متموج مع هبوب الرياح العاصفة. وقد إشتملت اللجة على جبال راسيات ولست بآمن على سلامة الغضبان. لأن حيلة الملاح قد ينفع والتضرع والخضوع عند الغضبان لا ينفع، بل كل ما تذكر أو وتعقل[1278] لتسكينه يصير سببا لثورانه وزيادته. لأنه إختياري في مبدئه وإضطراري في آخره ومنتهاه". ولذلك جميع معالجاته بالنظر الى المبدإ لا الى المنتهي. وأيضا انه إنما يعد مرضا إذا كان خلقا وملكة للنفس، فيكون مرضا من أنواع التهور الذى هو الجنس العالي /[1279]للأمراض الإفراطية الناشئة من إختلال مزاج القوة الغضبية الدفعية /[1280]وخروجها عن الوسط. والإعتدال الذى هو الشجاعة الى طرف الإفراط والزيادة بزيادة الحرارة على القسط اللائق المناسب للمزاج الشخصي إما طبعا أو كسبا، وهذا هو السبب الأصلي المزاجي البعيد.

وأما السبب الواصل[1281] القريب فكثير جدا لكن الأعرف الأشهر منها عشرة وعلامته، أعنى علامته كونه متمكنا خلقا لصاحبه كونه، بحيث يتحرك سريعا من أدنى شئ لا يكون مثل سببا لحركة القوة الغضبية شرعا وعقلا وعرفا. فإذا لاحظ العاقل حاله وعرف بهذه العلامة أن الغضب صار خلقا له وأراد إزالته بعلاجه وجب عليه أن يشرع في قطع سببه. إذ لا معنى للعلاج إلا قطع سبب المرض. كما أشار اليه المص بقوله **بنفي أسبابه**: يعنى يعالج الغضب ينفى أسبابه ويقطع أصل سببيتها. فظهر من هذا أن الواجب أولا بعد التنبه على ثبوت المرض في نفسه أن يعرف أسبابه. ثم يتبتع ويتفحص أن هذا المرض بأي سبب عرضه. هل[1282] هو واحد أو متعدد وعلى تقدير تعدده أى الأسباب أدخل في السببية بأن يكون غالبا على ما عداه في التمكن واجراء حكمة أو الكل [1283]/متساو في السببية. فعلى الأول يبتدى بإزالة الأدخل وعلى الثاني بايها شاء وسهل عليه إزالة يبتدى.

ولما كان سبب الغضب فى أكثر الناس العجب والتكبر، قدمها المص على سائر الأسباب فقال **وهى العجب والتكبر**: أى الأسباب كثيرة من جملتها العجب والتكبر وهما معروفان غنيّان عن التألف[1284]. وقد يفسر العجب بأنه عبارة عن أن يرى الشخص نفسه مستحقا لرتبة ليس بمستحق لها في الواقع وهذا بعينه هو التكبر. وقيل بينهما فرق بأن في العجب لا بد من إعتقاد الإستحقاق بدون ادعائه

[1278] تعقل: يفعل : فى ـ ب، ع ـ.
[1279] 77ب (و).
[1280] 78ع (ظ).
[1281] الواصل: الواضعى، فى ـ ب، ع ـ.
[1282] هل: بل: فى ـ أ ـ.
[1283] 61أ (و).
[1284] التألف: التعريف: فى ـ ب، ع ـ.

بخلاف التكبر. لأنه[1285] ادعاء الإستحقاق ولا يشترط فيه الإعتقاد وكأنه تحكم. ثم قال المص مشيرا الي مقدمة العلاج **وهما بدع**: أى غريب بعيد عن العقل ونظره الصحيح صدورهما **ممن جرى مجرى البول مرتين** مرة من مجرى بول الأب عند الوقاع ودفع النطفة [1286]/الى الرحم، ومرة أخرى من مجرى البول [1287]/الأم عند الولادة. **وهو ميت غدا**: يعنى يجب أن يلاحظ ذلك ويكسر سورة عجبه، ويكبره حتى يقبل العلاج بسهولة. وكأنه يلمح الى ما روى عن سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبى طالب - رضى الله عنه وكرم الله وجهه- أنه قال مخاطبا مناصحا لمن إبتلى بالمرضين المذكورين: "أنت الذى أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة وفيما بينهما حامل العذرة".

ويناسب المقام ما يحكى في كتب المحاضارات أن المهلب بن أبى صفرة أمير خراسان من طرف عبد الملك بن مروان: "كان رجلا شجيعا كريما لكنه كان معجبا متكبرا. فكان يوما يمشى متبخرا ذا خيلاء، فمر برجل من الصلحاء ولم يلتفت اليه الرجل التفات تعظيم فغاظ عليه المهلب. وقال: "وكأنك يا رجل ما عرفتنى". فقال الرجل: "عرفتك أشد من معرفتك بنفسك". فقال: "من أنا قال أنت الذى خرجت من مجرى البول مرتين. وستصير جيفة". قال: "وأنت لو عرفت نفسك على هذا الوجه لم تعجب بها ولم تمش هذه المشية المتكبرة[1288] عند الله وعند الرسول وعند جميع ذوى العقول". فأنصف المهلب وتنصح، فترك تلك المشية بعد ذلك اليوم وخف عجبه وتكبره في الجملة". وكان هذا التأثر وتأثير[1289] من بركة نفس الصالح الفاني عن نفسه في كتب الأدب والمواعظ حكايات كثيرة في هذا الباب يعتبرها، ويتنصح منها أولو الأباب. والله الهادي الى الطريق السداد والصواب.

ولا يخفى على ذى لب أن مبدأ المبادئ كلها هو التوفيق الإلهى والتنبيه الرباني حتى يتنبه الشخص على أن نفسه مريضة بمرض الغضب السبب[1290] من مرضى العجب والتكبر. فيشرع في إزالة السبب وقطع سببيته بأن يكسر سورة العجب والتكبر أولا بملاحظة [1291]/أن هذه التنبيه. والهيكل الجسماني لا يليق لأن يعتنى به ويرجحه العاقل[1292] وتفوقه على غيره. فإنه في ذاته بإعتبار مبدئه ومنتهاه ووسطه ليس بشئ عزيز في نظر العقل والعاقل. بل أمر مستهجن مستقبح من جنس القاذورات ولا شرف للإنسان من جهته أصلا.

[1285] لانه: فانه: فى - ب، ع -.
[1286] 77ب (ظ).
[1287] 79ع (و).
[1288] المتكبرة: المنكرة: فى - ب، ع -.
[1289] التأثر وتأثير: التأثير والتأثر: فى - ب، ع -.
[1290] السبب: المسبب: فى - ب، ع -.
[1291] 61أ (ظ).
[1292] العاقل: ناقصة فى - أ -.

وأما النفس الناطقة المجردة على تقدير [1293]/القول بها والروح الإنساني[1294]/ الذى هو من عالم الأمر على ما نطق به الشرع والكتاب. فلا شك أن جميع النفوس المجردة والأرواح الإنسانية متماثلة متحدة في الحقيقة. فلا فضيلة لها بإعتبار ذواتها وحقيقتها النوعية الكلية بل الفضيلة لكل نفس مشخصة [1295] ذات فضيلة. إنما هى بإتصافها بالفضائل والكمالات الإنسانية التى لأجل تحصيلها والإتصاف بها خلقت وتعلقت بالأبدان. وتلك الكمالات الحاصلة لها، إما وهبية كما في نفوس الأنبياء عليهم السلام وفي بعض الأولياء المجذوبين الى القرب الله تعالى قبل الكسب والسلوك أو كسبية كما في نفوس أكثر الكاملين غير الأنبياء عليهم السلام. وأنت خبير بأن الكمالات التي بها يفضل النفس على نفس آخر انما هى الأخلاق المهذبة المعبر عنها بالفضائل وبكارم الأخلاق وما فيها العجب والتكبر. لأن صاحب الفضائل والكمالات لا يكون إلا متواضعا خلوقا فلم يبق للعجب والتكبر وجه أصلا لا من قبل البدن ولا من جهة الروح ومن الله الفتوح.

وأيضا هنا شئ آخر يستعان به ويتذكره في تليين عريكة العجب وهو ملاحظة إحتياجه في حياته و مماته الى بنى نوعه بحيث لا يسقط منه ذلك الإحتياج بالكلية الى أى مرتبة وصل من الإستقلال [1296] والإستبداد بمنزلة الإحتياج الذاتي الغير المنفك عنها. وأشار اليه المص تكميلا للفائدة فقال: **ويحتاج الى أبناء جنسه** والمحتاج الى الغير يستغرب ويستعبد منه العجب والتكبر. وإذا لين عريكة العجب والكبر وسهل صعبهما بهذه الملاحظات. يشرع في علاجهما وإزالتهما مترقيا في المراتب الأربع من الأولى الى الرابعة على ما أشير اليه في ضمن العلاج الكلي المشار اليه في أثناء بيان طرق المحافظة. بأن يرتكب أولا التواضع الذى هو فضيلة مقابلة لهما وتعيير[1297] نفسه على تكراره والإستمرار عليه حتى يصير ملكة وخلقا لها، فيزول العجب عليها[1298] ح بالكلية. وإن لم ينفع هذا يترقى الى المرتبة الثانية وهى العلاج بتعيير النفس وتوبيخها. ولومها على ما يصدر منها من اثار العجب الذى هو مذموم شرعا وعقلا وعرفا [1299]/وعاجلا وآجلا، وهذا بمثابة[1300] العلاج بالدواء.

وإن لم ينفع هذا أيضا يترقى الى الثالثة وهى العلاج بإرتكاب الرذيلة المقابلة للعجب بشرط الإحتياط حتى لا يصير خلقا له وهو إرتكاب أمور فيها تذليل

[1293] 78ب (و).
[1294] 79ع (ظ).
[1295] مشخصة: مستخفية: فى ـ أ ـ.
[1296] الاستقلال: الاستعلال، فى ـ ب، ع ـ.
[1297] تعيير: يقسر، فى ـ ب، ع ـ.
[1298] عليها: عنها، فى ـ ب، ع ـ.
[1299] 80ع (و).
[1300] بمثابة: المثالة ، فى ـ أ ـ.

للنفس[1301]/وتحقير لها بأن يفعل فعلا يشعر بالذل والهوان. وله أيضا مراتب في مقابلة مراتب العجب[1302] والكبر أشدها على النفس السؤال والكدية عن الناس. ومن هنا ما يحكون أن بعض المشائخ الكمل لما شاهد في بعض المريدين كمال تمكن العجب والكبر، ويتقن بنور الفراسة أنه لا يزول إلا بإرتكاب ما فيه غاية الذل والمهانة، أمره بالسؤال والكدية عن الناس وبذل ما إجتمع منه على المحتاجين.

ثم من جاء بعده فعل ذلك بتقليد مخص بلايقين ولا معرفة بأصل ذلك وفصله حتى أعجزوا[1303] ذلك طريقة فضلوا وأضلوا هلكوا وأهلكوا. فإنهم هربوا من ورطة ووقعوا في ورطة أخرى أشد هلاكا من الأولى مثل الطائفة البكتاشية والعلوانية في زماننا هذا نعوذ بالله تعالى من الضلالة بعد الهداية. فإنك قد سمعت فيما سبق أن العلاج فى هذه المرتبة بمنزلة العلاج بالدواء السمى في الطب الجسماني إذا[1304] لم يكن الطبيب حاذقا يهلك المريض بلا شبهة. فإن الذل والهوان مرض من جنس تفريط العدالة كما أن الجور والظلم من جنس إفراطها والعجب من أصناف الظلم وأنواع الجور. وإن لم ينفع هذا أيضا يترقى الى الرابعة. وهي العلاج بالرياضات الصدمة[1305] بمنزلة العلاج بالكى والقطع.

والسبب الثالث[1306] من الأسباب العشرة المشهورة للغضب **الإفتخار** والمباهاة يعنى أن يرى في نفسه فضيلة علي الغير ويدعى ثبوتها لها إما من جهة النسب أو من جهة الجاه والمال أو غير ذلك مما يكون سببا للإفتخار، ويفتخر به فيما بين الناس غالبا. وهي أمور خارجة عن ذات الشخص وفي معرض الزوال والأفات. وكان المص جعل العجب والتكبر مرضين ناشئين عن أمور داخلة في الذات [1307]/ويتوقع لها البقاء والثبات في الجملة. وجعل الإفتخار ناشئا عن أمور خارجة عن الذات لا يتوقع [1308]/لها الثبات بل هى في معرض الزرال والافات. حيث قال: **أبعد منهما لانه بفضيلة الغير** أي الإفتخار أعزب وأبعد عن العقل السليم من العجب والتكبر. لأنه[1309] بسبب فضيلة خارجة عن ذات المفتخر ثابتة في غيره. فكيف يصح ان يفتخر ويباهي بشئ لا يملكه المفتخر وعلى تقدير يملكه لا يقدر على أن يحفظه من الزوال، ويمنع عنه الأفات إذا إصابته وتركب ونزلت[1310] عليه.

[1301] 62أ (و).
[1302] العجب: الطبع ، فى ـ أ ـ.
[1303] اعجزوا: اتخذوا، فى ـ ب، ع ـ.
[1304] اذا: فاذا، فى ـ ب، ع ـ.
[1305] الصدمة: الصعبة، فى ـ ب، ع ـ.
[1306] الثالث: الناقصة، فى ـ أ ـ.
[1307] 80ع (ظ).
[1308] 79ب (و).
[1309] لانه: ناقصة، فى ـ أ ـ.
[1310] نزلت: ناقصة، فى ـ أ ـ.

إلا يرى أن الإفتخار والمباهات إن كان بالنسب فالمفتخر به فضيلة في الغير لا للمفتخر. كما ورد فى الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قال: "لا تأتونى بآبائكم وآتونى بأعمالكم". وقال بعض الشعراء: "إن إفتخرت بآباء مضوا سلفا قالوا جدير ولكن بئيس ما نسلوا". وإن كان الإفتخار بكثرة المال أو الجاه فلا شك انهما سريعا الزوال كالواقع في الخيال لا يفتخر بأمثالهما إلا الجهال. وإن كان [1311]/بالإضافة الى أصحاب الجاه العالي مثل السلطان والوزير وغيرهما. فهذا الإفتخار وإن كان له الإشتهار أبعد وأغرب مما عداه وكيف لا مع أنه إفتخار بأن الشخص. قد أخرج نفسه بإختياره ان[1312] الحرية وجعله تحت حكم الأخر بمنزلة العبد المملوك.

وقد حكى في كتب التواريخ: أن أبا علي صادف يوما زَبَالا كان[1313] يحمل الزبل بظهره. ويترنم بشعر مضمونه الامتنان على نفسه بأنه ما جعلها ذليلة رذيلة بل جعلها عزيزة. فتعجب إبن سينا من ذلك فدعا الرجل وسأله عن ذلك. فقال كأنك ما فهمت الغرة والذلة أيها العزيز الى هذا الوقت أن الذلة عند أصحاب الهمة أن يجعل الشخص نفسه بإختياره تحت حكم الغير بمنزلة العبد المملوك، ويخرجها عن حريتها الذاتية. وليست الذل[1314] مزاولة الزبالية. وأنا ما أخرجت نفسي عن الحرية الى هذا اليوم وما أدخلتها تحت حكم الأخر قط. فتنبه أبو علي من كلامه وما رغب بعد ذلك اليوم في الوزارة ولا في الوكالة على أن الشخص الذى يفتخر ويباهى بـأمثال [1315]/هذه الأمور التى بعضها فضيلة في الغير وبعضها ليس بفضيلة حقيقة. بل يزعمه فقط ليس بين ذلك الشخص المفتخر بها وبين تلك الأمور أو بين محالها إلا علاقة ضعيفة عدمية [1316]/مخصة عند أكثر المحققين.

وهى النسبة والإضافة إما علاقة النسب فهى إضافة مخصة بلا شبهة، وأما العلاقة بينه وبين المال والجاه والأملاك والعبيد فهى أيضا نسبية إعتبارية، وأما علاقة الإنتساب والإضافة الى الغير. فهى أيضا إضافية محضة فكيف يعتنى من له عقل بأمثال هذه الأمور التى ليس بينها وبينه إرتباط إلا بالإضافة المحضة والإعتبار الصرف. فيفتخر بها ويلقى نفسها لأجل ذلك الإفتخار في مهلكة الغضب الذي يضره في الدنيا والأخرة وفي بدنه ونفسه. نسأل الله تعالى أن يفتح عيون بصائرنا حتى نرى الحق حقا ونتبعه ونرى الباطل باطلا. ونجتنبه بفضله وكرمه وكون الإفتخار أبعد عن العقل وإن كان بمنزلة البديهي عند العاقل لكنه قد يخفى بسبب الذهول و الغفلة [1317].

[1311] 62أ (ظ).
[1312] ان: عن، فى - ب، ع -.
[1313] كان: ناقصة، فى - أ -.
[1314] الذل: الذلة، فى - ب، ع -.
[1315] 81ع (و).
[1316] 79ب (ظ).
[1317] الغفلة: العقل ، فى - أ -.

فأراد المص أن ينبه على ما بينه[1318] به فقال **ويعرف قلة إعتباره بالسفر الى حيث لا يعرف**: يعنى إذا أراد العاقل أن يعرف أن الإفتخار وما يستنيد اليه الإفتخار أمر عند العقل والعاقل قليل الإعتبار ليطمئن قلبه. فبالسفر والإرتحال الى بلد ومكان لا يعرف أهله لا نسبة ولا ماله ولا جاهة ولا إضافة الى شخص ذى شأن عرف يقينا أن الأمر الذى يستند اليه الإفتخار ليس شئ. فكيف يعتمد عليه العاقل ويفتخر بسببه. ثم يلقى نفسه لذلك الإفتخار فى ورطة [1319]/الغضب ينبغى أن يعرف أن ما صدر من بعض الكبار من الأمور التى تشبه الإفتخار. فليس من قبيل الإفتخار المؤدى الى الغضب المذموم. بل هو من قبيل التحديث بالنعم الإلهية على ما جوزه الشرع. ودل على إباحته الكتاب حيث قال الله سبحانه وتعالى: "وأما بنعمت ربك".

فحدث الرابع والخامس من الأسباب العشرة **المراء واللجاج**: المراء مطلقا في اللغة هو اللجاج بعينه. وقد يعرف بأن المراء هو الخلاف والخصومة متماديا كان [1320]/أو غير متماد بخلاف اللجاج. فإنه هو التمادى في الخلاف والخصومة ولما كان مشتركين في الضرر المترتب عليهما ذكرهما المص معا. وأشار الى الضرر العظيم المترتب عليها بقوله **وهما قاطعان للنظام**. لأن النظام في كل [1321]/كثرة عبارة عن حالة تجعل تلك الكثرة شبيهة بالوحدة والكثير[1322] بالواحد. وتلك الحالة أنما يحصل فيها بوقوع ظل الوحدة الحقيقة عليها، ففي كل كثرة يصل اليها فيض[1323] مناسب لها من الواحد الحقيقي الذى هو الفياض المطلق جهة وحدة. هى أثر ذلك الفيض وهى التى ينظمها ويجعل الكثير في حكم الواحد شبيها به. فالكثرة العارضة لافراد الإنسان لا يوجد فيها النظام. أى المشابهة بالوحدة إلا بالألفة والمحبة التى هى مدار النظام وسبب الإنتظام. فكل شئ يرفع الألفة ويمنع المحبة، لا شك أنه يقطع النظام ويوجب الإنفصام. وأنت خبير بأن المراء واللجاج يوَلدان البعض والعداوة ويرفعان الألفة والمحبة، فيقطعان النظام بلا شبهة. وإذا عرف العاقل عظم ضررهما وهو توليد العداوة وقطع النظام وجب عليه أن يبادر الى علاجهما وإزالتهما بأن يقسر نفسه على تركهما. وإن كان صعبا مشكلا إلا أن العاقل لا يليق عن أن يتقاعد عن علاج مثل هذا المرض العظيم الضرر لصعوبة علاجه إذا كان ممكن العلاج.

والسادس والسابع من الأسباب العشرة **المزاح والإستهزاء**: جمعهما لتقاربهما وإشتراكهما في المستتبع. وقد سبقت الإشارة الى بيان المزاح، والمراد به

[1318] بينه: يتنبه، فى ـ ب، ع ـ.
[1319] 63أ (و).
[1320] 81ع (ظ).
[1321] 80ب (و).
[1322] الكثير: الكثرة ، فى ـ أ ـ.
[1323] فيض: ناقصة فى ـ أ ـ.

ههنا هو الخارج عن حد الإعتدال ودائرة الأدب والا فالمعتدل منه. قد صدر من النبي - صلى الله عليه وسلم-، كما مر وعن سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبى طالب - رضي الله عنه وكرم الله وجهه - وكان كثير المزاح مع مراعاة الإعتدال والأدب حتى قال له يوما سيدنا عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما- "ما اخلقك للامامة لولا الدعاية فيك".

وقال له سلمان - رضي الله عنه -: "لما مازحه مرة بعد أخرى هذا أخرك الى الرابعة". ولكن امثال هذا المزاح[1324] هى علامة الإيمان الكامل التى أشير اليها فيما روى عن النبى - صلي الله عليه وسلم-: "المؤمن هى هى[1325] [1326]/بشوش كما مر وإنما المذموم منه ما يكون [1327]/خارجا عن الأدب والإعتدال مؤديا الى الحقد والغيظ المؤدين الى الغضب". وكذلك يجب أن يحترز عن الإسترسال فيه لما مر وقد قال فيه بعض الشعراء: "وإياك إياك ذو الإعتدال[1328]. فشره الى الشر دعاء وللسوء جالب" ولما كان الإقتصاد والإعتدال فيه مشكلا فتركه بالكلية هو الأولى، كما سيشير اليه المص. وأما الإستهزاء فهو إستخفاف نفوس الناس والتمسخر بهم. وإنما يرتكبه غالبا أراذل الناس وأصحاب النفوس الدنية ليضحك غيره وينال اليسير من بره.

ولما إشترك المزاح الخارج عن الإعتدال والإستهزاء مطلقا في المضرة المترتبة عليهما. قال المص **وهما مع قلة الفائدة مَسلبَة للبهاء مجلبة للأعداء قاطع للنظام**: يعنى المزاح والإستهزاء انما يرتكبهما من يرتكبهما غالبا لجلب فائدة دنيوية من أصحاب الجاه والثروة المايلين الملتفتين الى الأداني والأراذل المزاحين المستخفين للناس المتمسخرين بهم حتى يضحكوا وينبسطوا بفعلهم المغضب المستقبح المستهجن عند الله وعند ذوى العقول من الناس. ولا يحصل لهم منهم فائدة وعلى تقدير حصولها قليلة حقيرة ليست بشئ خصوصا إذا قيست الى المضرات التى يترتب عليهما من جملها[1329]. إنهما يسلبان العرض والوقار سلبا كثيرا شديدا ويجلبان العداوة والأعداء جلبا كثيرا شديدا.

كما أشار المص الى هذه المبالغة بإتيان صيغة مَفعِلة في السلب والجلب، ومنها أن كل واحد منهما قاطع قالع لأصل النظام الذى يترتب عليه كل سعادة معاشية ومعادية. وهذه المضرات الثلث التى أشار اليها المص كل واحدة منها أصل عظيم للشر والضر. يتفرع عليه فروع كثيرة منهما عاجلا وآجلا. وكفى في قبح الإستهزاء وبيان عظم شره وضره، ما نطق به الكتاب حيث قال الله سبحانه

[1324] هذا المزاح: ناقصة فى - ب، ع -.
[1325] هى هى: هيّن ليّن، فى - ب، ع -.
[1326] 82(ع).
[1327] 63أ (و).
[1328] ذو الاعتدال: المزاح، فى - ب، ع -.
[1329] جملها: جملتها، فى - ب، ع -.

وتعالى في حق المستهزئين من المنافقين: *"الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون"*. ومما يدل على أن هذا الوعيد ليس تمحيض[1330] بالمنافق، بل منه حصة لكل مستهزئ ما روى. [1331]/عن أنس - رضي الله عنه- مما يشعر بأن كل يشارك المنافقين في شئ من هذه الصفات التى وصفهم الله بها فى القرآن يشاركهم في الوعيد أيضا. [1332]/وحيث قال سبحانه: "ويل لكل همزة لمزة". وإن كان قد فسّر الهمزة اللمزة بالعيّاب الغيّاب إلا أن بعض المفسرين فسر الهمزة بمن يعتاد بكسر اعراض الناس حضورا أو غيبة. وفسر اللمزة بمن يعتاد بالطعن فيهم غيبة. وقيل بعكسه وقرئ بسكون الميم فيهما بمعنى المسخرة الذى يأتى بالاضاحيك، إنتهى.

ولا يخفى عليك أن المستهزئ المستخف بالناس المسخر بهم مدخل[1333] [1334]/في معنى كاسر العرض وفى معنى المضحك دخولا أوليا. وما روى عن النبي - صلي الله عليه وسلم- ونقله الدواني في اللوامع بالمعنى وحاصله: "أن المستهزئين يستهزؤ بهم يوم القيمة حيث يساعد لهم حتى يصلون الى باب الجنة، فيسد عليهم". ولما كان المزاح مشاركا للإستهزاء إذا كان خارجا عن حد الأدب والإعتدال لا مطلقا، وكان حد الإعتدال والإقتصاد منه يصعب الإستقرار عليه، وكان تركه بسبب ذلك أولى أشار المص اليه بقوله: **ومن عجز عن الإقتصاد في المزاح فليتركه**: يعنى من لم يقدر على أن يمازح مزاحا ممدوحا غير خارج عن حد الإعتدال والأدب، بل يخاف على نفسه الوقوع في ورطة المزاح المذموم. فيؤدى الى التبعات الثلث المذكورة، فينبغى له أن يتركه بالكلية، بل يجب عليه. كما أشار اليه المص بصيغة الأمر الدالة على وجوب إلا يرى أن أكثر العداوة الواقعة بين الأحباء والأصدقاء بما[1335] ينشأ غالبا من الممازحة، أعنى من أكثارها والإسترسال فيها.

وعلاجهما أن يلاحظ المبتلى بهما أولا وخامة ما يؤديان اليه من زوال العرض والوقار ومن جلب العداوة وقطع النظام ومشاركة الأدانى والأراذل في صنيعهم الدنى الرذيل. ثم يعنف ويوبخ نفسه على ذلك ويقسرها على الترك شيئا فشيئا ان هداه الله تعالى وأعانه والا فهو أمر ودونه خرط القتاد. لأن غالب من يبتلى بها وبأمثالهما من الأمراض النفسانية المشهورة الكثيرة الوقوع فيما بين [1336]/الناس بحيث صارت من قبيل عموم البلوى. إنما إبتلى بها وتمكنت هي فيه حتى صارت[1337] أخلاقا له [1338]/لإستحسانه إياها ولإعتقاده بأنها من المحاسن التى

[1330] تمحيض: بمحيص، فى - ب، ع -.
[1331] 82ع (و).
[1332] 81ب (و).
[1333] مدخل: يدخل، فى - ب، ع -.
[1334] 64أ (و).
[1335] بما: انما، فى - ب، ع -.
[1336] 83ع (و).
[1337] صارت : صار ، فى - أ -.

يعجز عن إتيانها وإحسانها أكثر الناس وإنما ينكرها من ينكرها ويستقبحها لكونه عاجزا عن إتيان مثلها. فيكون حينئذ مرضا مبتنيا على مرض الجهل المركب الذى يمتنع علاجه عند الأكثرين كما عرفته فيما سبق. فلا شك أن ما يبتنى عليه وينتشئ منه وإن لم يمتنع فهو متعسر تعسرا قريبا الى التعذر والإمتناع، فمن الله التوفيق والتيسر.

والثامن والتاسع من الأسباب العشرة الموجبة للغضب **الغدر والضيم** جمعهما لتقاربهما في المعنى وتشاركهما في المضرة وفي العلاج. إذ الغدر على ما قيل أمر يجرى في المال والجاه والعرض، وهو في اللغة ترك الوفاء مطلقا. ثم خصة الإستعمال بتركه في أحد هذه الأمور المذكورة أو في الإثنين أو في الثلث جميعا. والحاصل أن الغدر عدم إستيفاء حق الغير من هذه الأمور ومنعه عنه إما كلا أو بعضا، إما بأن لا يوصله اليه ويمنعه منه أو بأن يأخذه من يده بغير إستحقاق له وبدون وجه شرعي. كما يفعله الظلمة هذا في المال ظاهر واما في الجاه والعرض. فيظهر بأدنى تأمل [1339]/والغدر في العرض أشد على أهله من الغدر في المال والجاه، فإن عرض المؤمن كدمه. والضيم هو الظلم لقصد الإنتقام في الإصطلاح، ومطلق الظلم في اللغة يقال ضامه بمعنى ظلمة من باب باع يبيع. وقيل أن الضيم أن يكلف الأخر بحمل الظلم لقصد الإنتقام. وقد عدهما العقلاء من أراذل الرذائل ومن رذائل الأراذل. وقال العلامة الدواني في اللوامع: "أن الغدر من شيم الأتراك غالبا كما أن ضده الوفاء من سجايا الاروام والجيش". وقد ذكر فيما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم-: "أن الغدر من أخلاق المنافقين. وان للغدار علامة ردية تفتضح بها يوم القيمة ويعرفه أهل المحشر أنه كان غدارا".

وأما الضيم أعنى الظلم لأجل الإنتقام فيقابله العفو ولا شك أن حسنة وكونه فضيلة ممدوحة عقلا [1340]/وشرعا [1341]/وعرفا بإتفاق العقلاء، خصوصا عند القدرة على أخذ الإنتقام، وكفى في حسنه ما ورد في بعض الأثار: "أن الله سبحانه عفو يحب العفو من عباده". وأما كونه سبحانه منتقما فبعد له، فلا يصح أن يقاس عليه حال العبد فإنه سبحانه متصرف في ملكه ومخلوقه كيف ما يشاء. فلا يتصور في حقه سبحانه الظلم والضيم أصلا بخلاف العبد المحتاج الى عفو ربه. والحاصل أن الاقدام على الإنتقام لا يليق للعاقل. بل الواجب عليه إذا علم يقينا إبتلائه بهذين المرضين الرديين القاطعين للنظام الملجئين لصاحبهما الى أن يكون مظهر الإنتقام العزيز العلام أن ينادر الى تركهما وعلاجهما شيأ فشيأ.

[1338] 81ب (ظ).
[1339] 64أ (ظ).
[13401340] 83ع (ظ).
[1341] 82ب (و).

كما أشار المص الى ذلك بقوله، **وهما لمتاع الدنيا وهو قليل وليعرضه عن غيره معه يعرف قبحه**: يعنى الغدر والضيم إنما يصدر أن ممن صدرا منه لمتاع الدنيا وهو قليل سريع الفناء والزوال والأخرة خير وأبقى لمن إتقى[1342] على ما نطق به الشرع ودل عليه الكتاب. وإذا تفكر العاقل في ذلك وعلم أن الحاصل منها أقل قليل سريع الزوال. واما المفاسد المرتبة عليهما والمضرات المنتشئة منهما أعظم المفاسد وأضر المضرات، فالواجب عليه ح هى المبادرة الى العلاج والترك بأن يقسر نفسه على الوفاء والعفو وإن صعب عليه معرفة قبحهما وخفى عليه إدراك ذلك ولنعرضهما صادرين من غيره واقعين عليه سهلت، وإتضحت عنده ح [1343]معرفة قبحهما وإنما افرد المص الضمير[1344] في قوله ولنعرضه[1345] نظرا الى أن رجوعه الى كل واحد منهما على سبيل البدل والمبادلة[1346] أنسب وأولى من رجوعه اليهما جميعا، فليتدبر.

ولا يخفى عليك أن الغدر إنما يكون غالبا لمتاع الدنيا واما الضيم، أعنى تكليف الانظلام للانتقام، فالظاهر أنه لمجرد الإنتقام كما يقتضى التصريح به بجعله جزئا من مفهوم الضيم. ولك ان تقول أن المراد من متاع الدنيا هنا [1347]/كل ما يميل اليه الروح الحيواني ويشتهيه، فنعم المال وغيره من مشتهياته ومنها الإنتقام أو نقول أن المتاع [1348]/غاية الغاية. إذ الداعى الي الضيم والإنتقام غالبا [1349]/هو المتاع.

والعاشر من الأسباب العشرة **طلب ما يتنافس فيه من الجواهر**: يعنى طلب الأشياء النفيسة من الجواهر الثمنية كالياقوت والألماس واللعل وغيرها مما يعد نفيسا ويرغب فيه النفس المغلوبة للروح الحيواني وقواه. وأكثر من يرغب فيه غاية الرغبة الملوك، ثم الوزراء وغيرهم من أصحاب الجاه واما التجار فهم إنما يرغبون فيها للتجارة والإسترباح بها لا للتزين بها.

والذى ذكره صاحب الإشراق من؛ "أن كل شئ يكون فيه نورانية وبقاء في الجملة لا محالة تميل اليه النفس الناطقة البشرية بمناسبة النورية والبقاء وتنبسط بالنظر اليه، وتنشرح مع قطع النظر عن ملاحظة إضافة التملك. ومثل ذلك بالجواهر النورانية البعيدة[1350] عن قبول الفناء في الجملة كالياقوت والألماس". فليس ذلك من هذا الباب كما هو ظاهر على أولى الألباب ومن يجد في نفسه طلب

[1342] لمن اتقى: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1343] إذ الافراد يشعر بأن فرض الواحد منهما كاف في معرفة قبحه ولا حاجه الى فرضهما معا: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1344] أو لان الضمير راجع الى الصدور المنفهم من سوق الكلام: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1345] ولنعرضه: ولنغرضهن فى ـ ب، ع ـ.
[1346] المبادلة: والمناوبة فى ـ ب، ع ـ.
[1347] 65أ (و).
[1348] 82ب (ظ).
[1349] 84ع (و).
[1350] البعيدة: العديدة ـ فى ـ أ ـ.

هذه الجواهر النفيسة بحيث يؤدى طلبها الى حركة القوة الغضبية عند منعها عنه. فليعرف أولا أنه مرض ردي يجب إزالته بالعلاج. ثم يباشر علاجه على ما ذكره المص بقوله **ومع حقارتها تكثر العدو**: يعنى يلاحظ ويتصور أولا أن هذه الجواهر التى يتنافس فيه شيأ[1351] حقيرة في نفسها ليس بينها وبين سائر الأحجار فرق يعتد به في نظر العقل السليم والذى يثبتون لها من الخواص الشريفة. فهو لا يطابق الواقع عند التجربة الصحيحة وكان من الخرافات المصنوعة لإعلاء[1352] شأنها وإغلاء أثمانها.

ولو سلمنا أن بعضها موجود فيها وثابت لها فهو لا يقابل ولا يعادل ضرر أكثار العدو وإتلاف الخزائن والأموال المدخرة لصرفها وقت الحاجة. لأنها وإن شاركت المال في ميل الطبيعة البشرية اليها إلا أنها فارقها في أنها ليس من شأنها أن تصرف في إتمام المصالح في وقت الحاجة اليها. كما أشار اليه المص بقوله: **ولا تغنى عند الحاجة شيأ**. قال أبو على المسكويه في كتاب الطهارة: "وإذا /إدخرها[1353] الملك قل إنتفاعه بها عند الحاجة اليها. وربما عدم الأنتفاع بها دفعة وذلك أن الملك إذا إضطر اليها لم ينفعه[1354]/في عاجل أمره وحاضر ضرورته. وقد شاهدنا أعظم الملوك خطرا في عصرنا لما إحتاج اليها بعد فناء أمواله ونفاد ما في خزانته وقلاعه لم يجد ثمنها ولا قريبا من ثمنها عند أحد. ولم يحصل منها إلا على الفضيحة في حاجته الى رعيته فى بعض قيمتها وهو لا يقدر على قليل ولا كثر من أثمانها. وهو مبذولة في أيدى الدلالين والتجار السوقة يتعجبون منها ولا يقدرون عليها. [1355]/ومن قدر منهم على ثمن شئ منها لم يتجاسر عليه خوفا من تبعية بعد ذلك وظهور أمره وإنتزاعه منه، فهذه حال هذه الدخائر عند الملوك". إنتهى أقول وبالله التوفيق.

ومن الإتفاقات العجيبة ما وقع من نظير هذه الحكاية العجيبة مطابقا لها طابق النعل بالنعل. وذلك إنا كنا قد خدمنا سلطانا عظيم الشأن من السلاطين العثمانية. وكان راغبا في الجواهر الثمنية وجمعها رغبة تامة بحيث صرف في جمعها أموالا كثيرة وخزائن عظيمة، وجمع منها ما لم يجمع في زمن أحد من أجداده العظام. ثم إنقلب الحال بهجوم الأعداء من جهات عديدة وتعاقب الأسفار وإمتداد القتال والجهاد مدة مديدة بحيث صرف ما في الخزائن الداخلية والخارجية من الأموال في لوازم العسكر ومهمات القتال حتى إنتهى الحال. وصار المال بداعية الضرورة الى أن يتصرف في تلك الجواهر المجموعة ولم يجدوا اليه سبيلا

[1351] شيأ: اشياء- فى - ب، ع -.
[1352] لاعلام: لاعلاء- فى - ب، ع -.
[1353] 83ب (و).
[1354] 84ع (ظ).
[1355] 65أ (ظ).

ولم يرغب فيه أحد من الناس للأمور التى ذكرها أبو على في الحكاية السابقة. فلم يمكن أن يسد بشئ منها ثلمة من ثلم الضرورات فوقعت الندامة حيث لم ينفع الندم.

ثم بعد نزول السلطان المذكور عن سرير السلطنة بهجوم أشقياء العسكر وجناية بعض الوزراء والأمراء تفرقت تلك الجواهر أيدى سبا وقع بعضها في يد الدبور وبعضها في يد الصبا. فلا يليق للملوك أن يرغبوا فيها بحيث [1356]/يتلفون في تحصيلها أموالا وخزائن فضلا عمن دونهم من أصحاب الجاه والثروة، واما الضرر الأول أعنى اكثار الأعداء. فيعم جميع من يرغب فيها من التجار وغيرهم وسببيتها للغضب ظاهرة. فان من لم يرغبه[1357] فيها إذا منع عن النيل اليها يغيظ على المانع ويغضب [1358]/غضبا شديدا. وأيضا أن الملوك لا محالة يغيظون ويغضبون على كل من يريد أن يشاركهم في التزين بها. بل في مجرد تملكها إذا كان الجوهر ثمينا ذا شأن. قد شاهدنا ذلك مرارا ومن شدة سببيتها للغيظ والغضب يعبرون عن الغضب لأجل شئ نفيس بالمناقشة. ثم عمم الى مطلق الغيظ والغضب سواء كان لاجل طلب شئ نفيس أو خسيس لكنها خصت بغضب أولى الشرف دون الأحساء.

ومن جملة أسباب الرغبة في الجواهر الثمينة توهم البقاء فيها وعدم تطرق سرعة الزوال اليها. فيدفع هذا التوهم بطريق التسليم والمماشاة مع الوهم بأن يقال سلمنا أن لها بقاء في الجملة بالنسبة الى غيرها من المزخرفات. لكننا لانم أنها سالمة عن الأفات الخارجية التى يخرجها من يد مالكها من الحوادث مثل الغضب والسرقة وغيرهما. وان سلمنا أنها سلمت عنها وبقيت في يد صاحبها فلانم انها لا يفارقه التبة ويروح معه الى الأخرة. فالمص أشار الي هذا الأخير بقوله **وإن** [1359]/**بقيت لكن لم تبق لها** يعنى أنها المغلوب للوهم الملتفت الى تدهيشاته وتغليظاته. وإن فرضنا وقدرنا أن تلك الجواهر باقية كما يتوهم لكن لا سبيل الى توهم بقائك لتلك الجواهر. بل لا بد من أن تفارقها وتخليها للوارث بعد أن خلصتها بشدائد عظيمة من يد الحادث. وإذا عرفت هذا فلا تطلب أمثال هذه الجواهر المتعبة إياك في حياتك وبعد مماتك ولا تنافس فيها أحدا. بل فاطلب جواهر الكمالات التى لا يفارقك أبدا ولا تتعبك إلا في حياتك بأن يخاف ويخشى عليها من الأفات والحوادث ولا بعد مماتك [1360]/بعلاقتها المزعجة، المعذبة إياك وبما يرجع اليك من جهة الوارث وهى التى قيل في حقها وفي مثلها، فليتنافس المتنافسون.

قد إنتهى الكلام الى أمر ضروري من قبيل أجلي البديهيات والضروريات. ولك أن تجعله سردا روجا في علاج كل مرض من الأمراض النفسانية لأن جلها

[1356] 83ب (ظ).
[1357] لم يرغبه: له رغبة، فى - ب، ع -.
[1358] 85ع (و).
[1359] 66أ (و).
[1360] 84ب (و).

بل كلها إنما ينشأ ويتمكن من العلاقة بالمزخرفات الدنيوية الفانية. فإذا لاحظ الإنسان أنه يفارقها البتة [1361]/بالموت الضروري لكل حيوان ويبقى معه تبعاتها المعذبة إياه بادر الى العلاج قبل ضياع الوقت وفوت الفرصة. وهذه المعالجات التى ذكرها المص لقلع أسباب الغضب وقطعها حتى يزول مرض الغضب انما هى قبل هيجانه وثورانة. وأما عند الهيجان فلا ينجح ولا ينفع، بل يصير سببا لشدة هيجانه وطغيانه كما أن العلاج في يوم البحران، أعنى مقابلة الطبيعة بالمرض، يكون سببا لغلبة المرض ومغلوبية الطبيعة، حتى تؤدى الى الهلاك غالبا. ولذلك يمنع خذاق الأطباء عن المعالجة يوم البحران ويهتمون إهتماما عظيما في ضبط أوقات البحارين والانذارات.

فالمص أراد أن ينبه على ذلك فقال **وأما الغضب بعد الإهتياج فصعب** يعنى فعلاجه صعب **لستره العقل بدخانه المظلم، وكل ما قرب منه يكون كالوقود له** سبب صعوبة علاجه حال الهيجان أن الغضب في تلك الحالة كالنار الملتهبة[1362] المشتعلة ذات دخان مظلم وبريق خاطف لنور البصر والبصيرة. فيستر العقل بدخانه المظلم ويخطف الفكر والبصيرة بلهيبة وبريقة. فإن الحرارة النارية الغضبية إذا أسخنت الدم القلبي اللطيف الحامل للروح الحيواني تسخينا قربيا من الأحراق يطلع من القلب بخار دخاني مظلم كثيف ويصعد الى الدماغ، فيستولى عليه ويستر جميع الأرواح النفسانية والقوى الدماغية. ثم ينتشر منه الى الحواس الظاهرة أيضا ويعطلها عن إدراكاتها والى جميع البدن بواسطة الاعصاب الشرابين [1363]/فيخرج الشخص حينئذ عن الإنسانية.

فيصير مثل السبع أو الكلب الكَلِب شهوة في تلك [1364]/الحالة بكهف أخرمت فيه نار ذات لهيب ودخان مظلم وسد بابه، فيسمع من داخله أصوات هائلة. وأيضا قد شبه بسفينة أدركها طوفان عظيم في لجة بحر محيط، كما سبق تفصيله نقلا عن سقراط. وحينئذ لا يمكن للغضبان علاج حتى يسكن غضبه لأن كل شئ يعرض عليه من المواعظ والنصائح والإعتدارات وغيرها مما يسكنه في المبادئ قبل أن يهيج ويثور. أعنى قبل وصول الدخان المظلم الى الدماغ فإنه بعد الهيجان يصير [1365]/سببا للزيادة كما أن كل شئ بلا في النار من الرطب واليابس بعد شدة التهابها وغاية إشتعالها بأن[1366]/يمد النار في التهابها ويريد اشتعالها بأن ينقلب اليها.

[1361] 85ع(ظ).
[1362] الملتهبة: الملتهب، فى ـ ب، ع ـ.
[1363] 84ب (ظ).
[1364] 66أ (ظ).
[1365] 87ع (و).
[1366] بان: ناقصة فى ـ أ ـ.

ويستحيل الى كيفيتها وقد وجدوا له بعض المسكنات في الجملة بالتجربة وبالاخبار[1367] من قبيل الأطباء الإلهيين.

فأراد المص أن يشير الى ذلك فقال **وربما ينفع تغيير الهيئة وشرب الماء البارد والنوم:** يعنى قد ينفع في بعض الأوقات أو نفعا قليلا في تسكين الغضب الهائج يغير الهيئة الوضعية. وهى هيئة حاصلة للشئ بالنسبة الى الخارج الغير المنتقل بإنتقاله كالقيام والقعود والإضطجاع. وقد يطلق على الهيئة الحاصلة له بنسبة بعض أجزائه الى بعض أخر، قد إلتزم الحكماء تعريف الوضع بتعريف شامل الى كلا قسميه حتى يشمل وضع ذلك الأفلاك على ما بين في محله. وقد عمم بعض الشراح ههنا الهيئة الى الهيئة الملكية المسمات بالملك والحدة أيضا وهى الهيئة الحاصلة للشئ بالنسبة الى الخارج الذى ينتقل بإنتقاله مثل لباس الأنسان واهاب سائر الحيوان ومثل تغييرها بتغير اللباس. ولا يخفى أنه أيضا لا يخلوا عن وجه، فليتأمل. وأظن أن سببية هذا التغيير لسكون الغضب في الجملة مبنية على أن حركة الاعضاء لتغيير الوضع متوقعة على حركة الروح الحيواني النفساني لتحريكها وبحركة يتحلل بعض الادخنة المظلمة المستولية [1368]/على الدماغ، فيسكن الغضب في الجملة.

وأما سببية شرب الماء البارد فظاهره غنية عن البيان، وأما سببية النوم فلان النوم يقتضى سكون الأرواح البدنية. وتقاعد القوى الحساسة والفعالة عن تأثيراتها، فيسكن الغضب أيضا. لكن النظر فى إمكان النوم الوقوعي عند هيجان الغضب ويسخن الدماغ المؤدى الى جفافه[1369] المنافي لرطوبة التى يتوقف عليها النوم. بل النوم غالبا إنما يعرض الغضبان بعد سكون غضبه وفتوره بسبب الاعياء العارض للقوى الدماغية من شدة الحركة المضطربة وعنفها حال هيجان الغضب، ومن الأسباب الشرعية [1370]/العقلية الثابتة بالشرع والعقل التوضئ بالماء البارد والتضرع الى الله بركعتين من الصلوة ومنه التوفيق والهداية. وقد إتنهى الكلام [1371]/الى الغاية في بيان الأسباب العشرة المشهورة للغضب وبيان كيفية قطعها وإزالتها وفي التبنيه على تداركه فى الجملة عند هيجانه وبقى للغضب سبب مع كونه بعيدا عن العقل كثير الوقوع.

فأراد المص أن يتم الفائدة بذكره فقال **وقد يكون من الشهوة إذا منعت** أى قد يكون الغضب الذى هو أثر القوة الغضبية الدفعية السبعية ناشئا[1372] من الأمور الشهوية البهيمية التى تميل اليها النفس الغالب عليها السبعية. إذا منعت

[1367] بالاخبار: الاخبار، فى ـ ب، ع ـ.
[1368] 85ب (و).
[1369] جفافه :حفافه، فى ـ ب، ع ـ.
[1370] 86ع (ظ).
[1371] 67أ (و).
[1372] ناشئا: باشياء ، فى ـ أ ـ.

وحبست تلك الأمور عنها أو منعت هى عن الفعل[1373] تلك الأمور، فحينئذ يتحرك القوة الغضبية واضرمت نارها وأرسلت شرارها على المانع. وقد بين الشارح الأبهري ذلك في الشهوة الفرجية التى هى رئيس الشهوات البهيمية وأرذلها وأدخلها وأشدها في تحريك الغضبية. فقال: "لأن الأدعية إذا صارت ممتلئة من المنى فاخذ في الدماغ يتولد منه العشق والجنون السبعي المسمى عند الأطباء بمانيا وهما يولدان الغضب وعلاجه ظاهر"، إنتهى.

وأما البيان الذى يشمل الكل فهو أنك قد عرفت أن كل واحدة من الغضبية والشهوية قسم من القوة الباعثة النزوعية التى هي عين الإرادة أو من توابعها. [1374]/كما أن العاملة هى القدرة بمعنى القوة العضلية التى هى مبدأ قريب للأفاعيل المختلفة الإرادية الحيوانية. متى إنضمت اليها إرادة أحد الضدين صدر منها ذلك ومتى إنضمت إرادة الضد الأخر صدر منها ذلك الأخر. فيكون سببها الى الضدين على السواء وهى بلا شك متقدمة على الفعل والمدركة يتقدم اثرها على الجميع كما علمت التفصيل في أوائل هذا الشرح. فإذا تصور الشخص أمرا ملائما له وصدق بأنه ملائم مناسب له يميل ويتشوق اليه والى تحصيله. ويتأكد ذلك الميل إذا لم يظهر معارض حتى يكون قصدا وعزيمة فيرجح جانب حصوله، فيباشر تحصيله بتحريك القدرة للأعضاء [1375]/والعضلات.

فإذا وجد مانع عنه وتصور ذلك المنع وإعتقد أنه مانع فيميل الى دفعه لينال ملائمه. فإذا كان هذا الدفع خارجا عن حد الإعتدال بحيث إستتبع أثارا خارجة عن حد العقل والمعقول، صار غضبا مذموما شرعا وعقلا وعرفا ناشئا عن الشهوة أى شهوة كانت فرجية أو غدانية أو لباسية أو مالية أو جاهية أو غيرها. إعلم أن الأمراض النفسانية أعنى الرذائل إنما هى كالأمراض الجسمانية إما بسبب الزيادة على ما ينبغى أو بسبب النقصان عنه أو بسبب رداءة الكيفية في نفسها بدون زيادة أو نقصان. ويسمى هذا في الطب الجسماني سواء المزاج لأن القوة التى تدور عليها الفضائل والرذائل إما باقية على إعتدالها وأفضل حالاتها أو خارجة عنه الى الطرف الزيادة والإفراط أو الى طرف النقصان والتفريط أو سائت واختلت كيفيتها المزاجية [1376]/بلا زيادة ولا نقصان. فيعرف كل واحد منها بعلاماتها وأمارتها فيعالج بإزالة سببه.

ولما بين المص بعض الأمراض الناشئة عن القوة الدافعة الغضبية الخارجة عن إعتدالها الى طرف الإفراط والزيادة، أراد أن ينبه على أن ذلك المرض بعينه يكون ناشئا منها، إذا سائت كيفيتها المزاجية بلا[1377] زيادة ونقصان فقال: **وربما**

[1373] الفعل: النيل ، فى ـ ب، ع ـ.
[1374] 85ب (ظ).
[1375] 87ع (و).
[1376] 67أ (ظ).
[1377] بلا: بدون، فى ـ ب، ع ـ.

ردائت[1378] [1379]/كيفية حتى شتم البهائم والجمادات: أى قد يكون القوة الغضبية ردية الكيفية مع بقائها على حالها في الزيادة والنقصان. وعلامة ذلك أن يكون الغضبان في تلك الحالة مسلوب الإدراك والردية بالكلية حتى يصدر منه أفعال وأقوال تشبه أفعال المجانين والصبيان وأقوالهم مثل شتم البهائم والجمادات مع أنه يعرف أن شيأ منها لا يفهم قوله ولا يتألم منه فلا يحصل الإنتقام.

إعلم أن الغضب ينقسم الى تسعة أقسام بإعتبار السرعة والبطئ والتوسط في الحدوث والزوال. لأنه لا يخلوا من أن يكون سريع العروض والزوال وبطيئها أو سريع العروض بطئ الزوال أو بالعكس أو متوسط [1380]/الحدوث والزوال أو متوسط الحدوث سريع الزوال أو بطيئه أو متوسط الزوال سريع الحدوث أو بطيئة. وذلك أن الغضب عند حدوثه لا محالة يحدث في الروح الحيواني هيئة ردية قبيحة وبواسطتها في النفس الناطقة أيضا والفاعل لتلك الهيئة هى الحرارة النارية الغضبية والقابل لها هو الروح الحيواني الحامل لجميع القوي. ولكل واحد من الفاعل والقابل ثلثة أحوال إذ الفاعل أى الحرارة النارية إما شديدة أو ضعيفة أو متوسطة[1381] بين الشدة والضعف والقابل. أى الروح الحيواني إما رقيق في القوام[1382] أو غليظ أو متوسط.

فإذا تصور أحد أن السرعة والبطؤ والتوسط في الحدوث من قبل الفاعل، أعنى من شدته وضعفه أو توسطه وفي الزوال من قبل القابل من رقية أو غلظية أو توسطة بناء على سهولة القبول والترك في الأول وصعوبتهما في الثاني وتوسطهما في الثالث، إستغنى في معرفة حصول الأقسام التسعة منهما عن التفصيل خصوصا. إذا تذكر ما ذكره القوم في حدوث أنواع الطعوم سهل عليه تخريج هذه الأقسام جدا، فليتذكر، فليتدبر. وأما معرفة الغضب الناشئ عن ردائة الكيفية فهى يحصل من مشاهدة المغضوب عليه وملاحظة. [1383]/فإذا كان هو من قبيل ما لا يغضب عليه عقلا وعادة. فيعرف أن هذا الغضب قد نشأ من ردائة الكيفية. لا يخفى على العاقل أن أول ما يهتم به في علاج الأمراض النفسانية وأزالتها هو التنبيه على قبح تلك الأخلاق والصفات التى يعتبر عنها بالأمراض النفسانية وبالرذائل [1384]/ ثم التنبه على أنها متحققة في نفسه ثابتة لها فيشرع في العلاج.

والمص كان قد نبه على كيفية تحصيل التنبه الأول في ضمن المعالجات الكلية المشار اليها فيما سبق من ذكر طرف محافظة الفضائل بقوله وتفحص

[1378] رداءت: نوادت، فى ـ أ ـ.
[1379] 86ب (و).
[1380] 87ع (ظ).
[1381] لا يفهم ان التوسط هنا بمعنى الاعتدال بل هو التوسط فى عدم الاعتدال والخروج عنه: فى الهامش ـ أ ـ.
[1382] القوام: العوام: فى ـ ب، ع ـ.
[1383] 86ب (ظ).
[1384] 68أ (و).

عيوب الناس. ثم أراد التنبيه على ذلك ثانيا لكمال إهتمامه به لعظم فائدة ولشموله الى أكثر الأمراض. بل كلها فقال **ومشاهدة [1385]/هذه الأفعال وإستهجانها من غير تنبه على قبحها.** إنما كرره للإهتمام أو لأن المذكور فيما سبق للحفظ، والذى ذكر هنا للعلاج أو للتنبيه على أن مراده من تفحص عيوب الناس فيما سبق هو معنى ما ذكره هنا بعينه لا ما يوهمه من المعنى المنكر الذى هو من أرذل الرذائل. كما نبهنا عليه فيما سبق أشار بالمشاهدة الى أن معرفة هذه الأفعال القبيحة سهلة حاصلة بالاحساس غير محتاجة الى النظر والإستبدلال، فلا عذر لمن تعامى وتجاهل عن ذلك. وأشار بذكر الأفعال الى أن الوصول الى معرفة الملكات والأخلاق. إنما يتسير بأن يستدل عليها من أثارها بطريق البرهان الانى. لأن الملكات كيفيات نفسانية كما عرفتها لا يعرف أحوالها إلا بطريق النظر والإستدلال بخلاف الأفعال التى هى أثار تلك الملكات. فإنها ثابتة معلومة الأحوال بالحس والمشاهدة.

ونبه بقوله وإستهجانها على أن مجرد المشاهدة لا ينفع في المقصود. أعنى لا ينبه[1386] المشاهدة على قبحها ما لم يوجد معها الإستهجان المذكور. وهو معطوف على المشاهدة لا على هذه الأفعال إذ الإستهجان لا يشاهد، ويجوز أن يكون الواو بمعنى مع فيكون مدخولها مفعولا معه. وقوله [1387]/من غير متعلق بكل واحد من المشاهدة والإستهجان على سبيل المناوبة وبالمشاهدة المعبدة بمقارنة الإستهجان[1388] قوله ينبه حد[1389] لقوله ومشاهدة كمن الح[1390]. إنما صار هذا الأمر منها لأن مشاهدة القبائح على ما هى عليه في مراة الغير سهلة كثيرة الوقوع والمشكل الصعب مشاهدتها فى مرآة نفسها. لأن أكثر من يرتكب القبيح إنما يرتكبه بإعتقاد أنه حسن فيكون المنشأ هو الجهل المركب. فلا بد له أولا من أن يزيل عن نفسه ذلك الإعتقاد الغير المطابق للواقع بأن يعرف ويصدق أن الفعل القبيح الصادر عن فلان مثل فعلى وكل ما هو مثل للقبيح فهو قبيح. فلا شك أن فعلى قبيح وهذا هو التنبيه[1391] الحاصل بالمشاهدة المذكورة طوبى لمن وفقه الله للتنبه على قبائح أفعاله وسيئات أعماله وهداه وأعانه على الخلاص منها. قال الشارح [1392]/الأبهري: "وإعلم أن للغضب لواحق واعراضا كثيرة لم يذكرها المص لظهورها لكن نحن نعدّ عليك أصنافها وهى سبعة: الأول الندامة، والثاني خوف

[1385] 88ع (و).
[1386] ينبه: يتنبه، فى - ع -.
[1387] 87ب (و).
[1388] على سبيل المناوبة وبالمشاهدة المعبدة بمقارنه الإستهجان: ناقصة فى - ع -.
[1389] حد: خبر: فى - ب، ع -.
[1390] الح: ناقصة فى - أ -.
[1391] التنبيه: التنبه، فى - ب، ع -.
[1392] 89ع (ظ).

المجازاة عاجلا وآجلا، والثالث مقت الأحباء، [1393]/الرابع شماتة الأعداء، الخامس إستهزاء الأراذل، السادس تغير المزاج، السابع التألم، إنتهى.

ولما ذكر المص بعض الأمراض النفسانية الناشئة من إفراط القوة الغضبية الدفعية ومن ردائة كيفيتها أراد أن يعقبها بذكر ما نشاء من تفريطها مع الإشارة الى بعض تبعاته والى علاجه وإزالته. فقال **والجبن يتبعه الذل والإحتلال و إنهتاك[1394] الحرمة**. إعلم أن الجبن ضد الغضب فى مرتبة التهّور ولما كان الشئ معروفا بضده، قيل في تعريفه بناء على؛ أن الغضب معرفة بحركة للنفس عنيفة قوية بحيث يحدث منها غليان دم القلب شهوة للإنتقام أنه، أى الجبن سكون للنفس عند ما يجب أن يتحرك فيه بحيث يكاد أن يحمد به دم القلب لبطلان شهوة الإنتقام بالكلية. وتتبعه تبعات ردية كثيرة يرجع الى ثلثة أنواع وهى التى ذكرها المص واما أصنافها فالمشهور منها عشرة الأول مهانة النفس، الثاني سوء العيش، الثالث طمع كل أحد في ماله، الرابع قلة الثبات [1395]/فى الأمور، الخامس الكسل فيها أعنى محبة الدعة والراحة اللذين هما سببا كل رذيلة، السادس تمكن الظلم[1396] في الظلم عليه السابع الرضاء بكل فضيحة واقعة فى النفس والأهل، الثامن إستماع الفواحش مع تحملها من القذف والشتم، التاسع إرتكاب ما يوجب التوبيخ، العاشر التعطيل في الأمور المهمة.

ينبغى أن يعلم أن الجبن قد يعبرعنه[1397] بالخَورَ بقبح الخاء المعجمة والواو ثم الراء المهملة وبضعف النفس أيضا. والحق أن الخور من تبعات الجبن ولواحقه، لأن الجور أن يجزع الإنسان ويتغير سريعا من أى شئ ورد عليه واما الإستحذاء بمعنى الإستجابة في المقتنيات لمن لا ينبغى. فهو داخل في الإنظلام تحقيق [1398]/المقام بحيث يتضح به المرام. أن النفس الناطقة إذا تحركت حركة فكرية وتصورت المنافر وإعتقدت منافرية وأرادت دفعة أن لم تقع بعد أو الإنتفام ممن أوقعه إن كان قد وقع حركت الروح الحيواني الذى هو متعلقها أولا وبالذات حركة عنيفة، بحيث يحدث بها في القلب حرارة شديدة نارية يسخن الدم القلبي ويغليه. بل يحرقه إذا إشتدت جدا كما سمعت فيما مر. فيظهر حينئذ ما يظهر من اثار الغضب التهورى. وإذا كانت الحركة معتد له لا عنيفة ولا ناقصة عن حد الإعتدال، فيظهر منها اثار الشجاعة.

وأما نقصانها عن حد الإعتدال أو عدمها الذى هو السكون المعبر عنه بالجبن والخور. فهو إنما نشأ اما من عدم حركة النفس حركة فكرية في تصور

[1393] 67أ (ظ).
[1394] انهتاك: انهلات: فى ـ ب، ع ـ.
[1395] 87ب (ظ).
[1396] اعنى احتمال الظلم من كل ظالم وقلة الانفة مما يانف منه الياس: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1397] عنه: عليه: فى ـ ب، ع ـ.
[1398] 89ع (و).

المنافر وإعتقاد منافرية لبلادتها وعجزها عن حركة الفكرية بالكلية واما من عدم مبالاتها بدفع المنافر أو عدم ميلها الى الإنتقام لعدم تميزها بين المنافر والملائم [1399]/أو لكمال محبتها بالراحة والدعة المنافيين للحركة الدفعية الإنتقامية المجلبتين لكل رذيلة المبنيتين على عدم الرأى والرؤية. فحينئذ يعتاد الروح الحيواني بالسكون فيسكن في مقام يجب فيه الحركة الدفعية شرعا وعقلا وعرفا. فيقال لذلك السكون الجبن المستتبع للرذائل التى سبقت الإشارة الى أنواعها وبعض أصنافها ومقدمة علاجه أن ينبه النفس على الرذائل [1400]/التى تلحقها لأجل الجبن ويوبخها بتحملها إياها حيث لا يتحمل أكثرها البهائم ويأنفها حتى يتحرك وتحرك الروح الحيواني وتبعثه على الحركة الغضبية مراعيا لحد الإعتدال أو متجاوزا عنه أن إقتضته الحال كما عرفت فى ضمن ما سبق من المعالجات الكلية المرتبة على أربع مراتب. لكنه يحتاط غاية الإحتياط إذا تجاوز الغضب بإقتضاء الحال الى طرف الإفراط أى التهور ويحترز حتى لا يصير التهور خلقا له.

والمص سكت عن ذكر هذه المقدمة لكونها ظاهرة معلومة مما سبق وتعرض لنفس العلاج، فقال **وعلاجه الخوض في المخاوف والاقدام على المعاطب وذكر وجوب الموت**. وقد حكى عن بعض المتفلسفين انه [1401]/كان يتعمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند إضطرابه وهيجانه لتعود نفسه الثبات في المخاوف. وتحرك منها القوة التى تسكن عند الحاجة الى حركتها ويخرجها عن رذالة الكسل. ولو أحقها ويخاصم من يأمن غائلته حتى يقرب من الفضيلة التى هي وسط بين الرذيلتين، أعنى الشجاعة التى هى صحة النفس المطلوبة. فإذا وجدها وأحس بها كف ووقف ولم يتجاوزها حذرا من الوقوع في الجانب الأخر الذى قد علمت علاجه.

وحكى أيضا أن سبب إختراع الشطرنج أن ملكا من ملوك الهند قد عرضه مرض الجبن بحيث جمدت فيه القوة الغضبية الدفعية بالكلية. فإستولى على مملكته الأعداء وأخذوا بلادا كثيرة وهو لا يبالى بذلك أصلا ولا يتحرك منه قوة الدفع قطعا. فإجتمعت حكماؤه وتشاوروا في تحريك قوة الغضبية بشئ فى صورة اللعب. فإنه كان مشعوذا بالملاعب ومنهمكا في الملاذ كما هو عادة أكثر الملوك. فإخترع حكيم كان إسمه على ما هو المشهور صَصَّه بفتح الصادين المهملتين ولاخِرِ هاء السكت هذا اللعب المشهور باشطرنج. فاشتغل به الملك فتحركت منه الغضبية شيأ فشيأ وذاق لذة الغلبة والإنتقام وأنف من المغلوبية والإنهزام. فقام يتهيأ

[1399] 69أ (و).
[1400] 88ب (و).
[1401] 89ع (ظ).

لأخذ الثار والإنتقام وغلب على أعدائه [1402]/واسترد منهم ما أخذوه من ملكه مع زيادة في أقل الأيام.

وأما سببية ذكر وجوب الموت، أى كونه ضروريا لزوال الجبن فلان الجبن ينشأ كثيرا من شدة محبة [1403]/الشخص لنفسه معتقدا بأن النفس عين هذه البنية والهيكل المخصوص المحسوس لا غير أو بأنها، وإن كانت غيرها لكنها تفنى بفنائها أو لا يعتقد ذلك. بل يعتقد بقاء النفس لكنه ليس له ثبات في هذا الإعتقاد بل يتزلزل من معارضة الوهم ويتبعه في ذلك لكون عقله مغلوبا لوهمه لشدة ألفة بالوهميات والحسيات ووحشته وبعده عن العقليات. فلا يوجد له حق اليقين في بقاء[1404] النفس بعد خراب البدن منعمة أو معذبة الى أن تعاد اليه ثانيا أو يعتقده [1405]/بلا معارض ولكن يشك في تنعمها بعد المفارقة بسبب قصوره في تكميلها وفي تحصيل ما يؤدى الى التنعم فيخاف من الألم والعذاب. فمثل هذا الشخص من أى قسم كان من الأقسام المذكورة أنفا إذا تذكر أن الموت[1406] أمر ضروري فلا سبيل الى الخلاص منه، وأكثر هذا التذكر كما ورد في بعض الأثار ضعفت محبته للبنية الفانية. ويقل إنهماكه في تحصيل شهواتها الزائلة ويهون على نفسه أمر ما يؤدى الى مفارقة هذا البدن ويوطنها على الموت الضروري. فح يحصل له اقدام وجرائة ويزول عنه شيأ فشيأ مرض الجبن المذموم ولما كان الخوف المذموم الغير الواقع في محله من الأمراض الردية.

وكان من متفرعات القوة الدفعية ومن لواحق الجبن أراد المص أن يشير اليه والى علاجه. فقال **والخوف ترك[1407] سببه إن أمكن وإلا فالتوطين**: يعني يعالج الخوف بترك سببه إن أمكن تركه وإلا أى وإن لم يمكن فيوطن نفسه عليه. إعلم أن الخوف هيئة نفسانية تعرضها عند توقع مكروه وإنتظار محذور لا تقدر النفس على دفعه والبعض ترك القيد[1408] الأخير، أعنى لا تقدر الح وسيظهر وجه الترك. ولا يخفى عليك أن التوقع والإنتظار أنما يكونان للحوادث الإستقبالية وتلك الحوادث إما واجبة ضرورية أو ممكنة غير ضرورية أو الممكنة أسبابها. قد يكون من أفعالنا وقد يكون من أفعال غيرنا أعنى سبب الحادث الذى خيف منه إما أن

[1402] 88ب (ظ).

[1403] 69أ (ظ).

[1404] بقاء:معاد: فى ـ ب، ع ـ.

[1405] 90ع (و).

[1406] حيث روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أكثر وأذكرها دم اللذات الحديث". وانما عبر وكفى عن الموت بعنوان هادم اللذات للاشارة الى ان ذكره يجب أن يكون من هذا الوجه وبهذا العنوان حتى ينفع الذاكر بأن ينفره عن اللذات الدنيوية الفانية والتوغل فيها ويوجهه الى اللذات الأخروية الأبدية. والى تحصيل ما يؤدى اليها وللأشعار بأن هذه اللذات الكاذبة لما كانت منهدمة بالموت. بل بمجرد ذكره أيضا فكيف تليق للمؤمن العاقل ان بعدها لذات فيجب ان يطلب لذة لانهدم بالموت وبذكره. هل تنمو ويزداد بها: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

[1407] ترك: يترك: فى ـ ب، ع ـ.

[1408] القيد: الضد: فى ـ أ ـ.

يكون فعل [1409]/الشخص الخائف أو فعل غيره. وليس شئ من هذه الأقسام لائقا لأن يخاف منه العاقل.

أما الذى وقوعه ضروري واجب يقع ألبتة مثل الموت ومثل الهرم والشيخوخة فلا وجه للخوف منه. فإنه إستعجال للمكروه وإستقبال له بتحمل خوفه لأنك لما علمت أنه ضروري الوقوع وليس في وسع أحد منعه، فلا ينبغى أن يتعطل بخوفه عن الأمور المهمة وتضيع عمرك ووقتك بفكره بحيث يمنعك عن الإشتغال بتحصيل الفضائل والكمالات. ويؤلمك ويودنك [1410]/ذلك الفكر ويشغلك عن مصالح معاشك ومعادك. وأما ما هو ممكن الوقوع [1411]/فإن كان سببه من غير الشخص الخائف فلأنه مع كونه مشاركا للأول أعنى لما هو واجب الوقوع في إستعجال المكروه يزيد[1412] عليه إحتمال عدم الوقوع. فإن نسبة الممكن الى الوقوع وعدمه بالمساواة فيجب أن يترك على طبيعة الإمكان ولا يرجح جانب الوقوع بأمور وهمية ومرجحات خيالية. بل أن يرجح عدم الوقوع بمقدمات مناسبة حتى يخلص نفسه من الألم النقد الحاضر بسبب الخوف عن المكروه المتوقع الممكن الوقوع واللاوقوع ومن ضرر التعطيل وترك المهمات المعاشية والمعادية.

وإن كان سببه من جهة الشخص الخائف نفسه وكان ايقاعه وعدم إيقاعه راجعا اليه داخلا تحت قدرته من جهة الكسب واللإتصاف أو القصد والترجيح لا من جهة التأثير والإيجاد. وفيجب له أن يحترز عن سوء الإختيار وعن الاقدام على فعل له غاية ردية وعاقبة قبيحة. أعنى يكف نفسه عن الاقدام على فعل لا يأمن غائليته في العاقبة ويكون شروعه في كل فعل عن ردية. لأن من يباشر الفعل الذى له عاقبة ردية إما أن يكون غافلا عن تلك العاقبة الردية. فلا شك أنه لا يخاف عن مثله وإما أن يكون ظانا به فيعمل بالإحتياط ويتركه أو يكون متيقنا به ويظن عدم ظهوره أو عدم المؤاخذة ويغلب على ظنه أن مثله معفوّ. فالخوف في جميع هذه الشقوق لا ينبغى للعاقل لأن من يقدم على فعل يخاف من ردائة عاقبته ظنا منه أن تلك العاقبة لا يترتب عليه لكونه ممكنا يحتمل الوقوع واللاوقوع [1413]/كان اقدامه عليه مبنيا على ترجيح عدم وقوع الممكن على وقوعه وكان خوفه منه مبنيا على ترجيح الوقوع على عدمه.

فلا ينبغى مثله للعاقل وكذا فى صورة ظن عدم الظهور أو عدم المؤاخذة. فإن في كل واحد منهما يكون الاقدام على الفعل مبنيا على ترجيح أحد الطرفين والخوف مبنيا على ترجيح الطرف الأخر المقابل له ومثله لا يصدر عن عاقل ذى ردية إذ لا شك أنه من قصور العقل وعدم الردية. والمص قد أشار بقوله ترك سببه

[1409] 89ب (و).
[1410] 70أ (و).
[1411] 90ع (ظ).
[1412] يزيد:نريد ، فى - أ -.
[1413] 89ب (ظ).

ان أمكن الى أحد قسمى الممكن وهو الذى يكون سببه الظاهري راجعا الى الخائف[1414] فيكون القسم الأخر منه أى الذى يرجع سببه الى غيره داخلا مع الواجب [1415]/تحت قوله وإلا لكونه في حكم الواجب بالنسبة الى الخائف إذ ليس في وسعة تركه وعدم إيقاعه.

فالمعنى إن لم يمكن تركه أى إن لم يكن تركه في وسعة داخلا تحت[1416] قدرته فيوطّن نفسه أى يسكّنها عن الحركة الإضطرابية التجربة التى عرضتها بسبب الخوف من ذلك الأمر الواجب حقيقة أو حكما بان يذكرها أن هذه الحركة لا ينتج شيأ سوى إستعجال [1417]/المكروه وإستقباله قبل وقته بإقامة الآلام المترتبة على توقعه المستلزمة للتعطل عن تحصيل المهمات الدينية والدنيوية وللحرمان عن اللذات الجسمانية والروحانية مقام ذلك المكروه المتوقع الضروري الوقوع. أو في حكمة مع أن ما في حكم الضروري ليس بضروري حقيقة. فيحتمل عدم الوقوع أيضا ولما كان الموت في نفسه أخوف ما يخاف منه وأعظمه وأعمه معروضا وأكثره عرضا. كان أكثر المألفين في هذا الفن يخصونه بالذكر من بين سائر ما يخاف منه. فلا بأس في نقل بعض ما ذكروه فيه وفي علاجه خاصة.

إعلم أولا أن أشد الالام النفسانية وأعظمها هو الألم المترتب على خوف الموت. وقد وجدوا سبب هذا الخوف بلإستقراء منحصرا في أمور يرجع أكثرها الى الجهل. ولذا قد ترك العقلاء والحكماء جميع الاشغال الدنيوية وجعلوها وراء ظهورهم، ثم إشتغلوا إشتغالا تاما بتحصيل العلم وأزالوا به الجهل المؤدى الى الخوف الموت المقتضي لأشد الالام. فازاخوا [1418]/نفسهم في الدنيا والأخرة طوبى لهم وحسن مآب. أحد تلك الأمور المؤدية الى خوف الموت هو الجهل بحقيقة النفس الناطقة. بل بالحقيقة الإنسانية أو التحير فيها. وثانيها هو الجهل ببقاء النفس بعد الموت وفناء البدن أو التحير فيه. وثالثها الجهل بحقيقة الموت. ورابعها الجهل بما بعد الموت أو التحير. وخامسها إعتقاد أن الموت له ألم ضروري فوق جميع الالام المترتبة على الأمراض وغيرها مما يؤلم الجسم والنفس. وسادسها الجهل بأن نفسه هل هى سعيدة منعمة بعد الموت أو شقية معذبة. وسابعها الخوف من العذاب والعقاب الأخروى الذى ورد الوعيد به. [1419]/وثامنها شدة العلاقة بالدنيا وما فيها من المال والجاه ولأهل والأولاد وغيرها مما يمنع علاقة الشخص عن مولاه وعن النسبة[1420] وعلى نكتة.

[1414] الخائف: الجانب، فى ـ ب، ع ـ.
[1415] 91ع (و).
[1416] تحت: يجب، فى ـ ب، ع ـ.
[1417] 70أ (ظ).
[1418] 90ب (و).
[1419] 91ع (ظ).
[1420] النسبة و على: التشبه وبلا: فى ـ ب، ع ـ.

ولا يخفى عليك أن كل واحد من هذه الأسباب قد ينفرد وقد يجتمع منها إثنان أو ثلثة فصاعدا الى الثمانية. إذ لا يدافع بيها وبحسب إجماعها يشتد الخوف. فلا يلزم محذور تورد العلل[1421] على معلول واحد إذ الخوف واحد نوعي لا يحصى، فليتامل. وإذا عرفت هذا وتأملت في كل واحد من هذه الأسباب يظهر لك أن كل واحد من هذه الأمور التى هي أسباب الخوف عن الموت يمكن علاجه وتداركه إما بإزالته بالكلية أو بقطع سببيته للخوف والذى كان من قبل الجهل البسيط. فالإشارة الى علاجه وتداركه قد سبقت وهو تحصيل العلم بما جهله وكذا كان من قبيل التحير الناشئ من تعارض الأدلة وعدم القدرة على الترجيح. فهو أيضا قد سبق بيان علاجه على وجه الإجمال وأما العلاج التفصيلي لكل واحد منها على حدة. فسيرد عليك [1422]/إنشاء الله الرحمن أقول وبالله التوفيق ومنه الإستعانة وإلهام الصواب.

أما الجهل بحقيقة النفس الناطقة البشرية وبالحقيقة الإنسانية، فيزول بأن يعرف ويعتقد أنك ليست هذه البنية والهيكل المخصوص المحسوس. بل أنت هو الجوهر المجرد والمتعلق بهذه البنية تعلق التدبير [1423]/حتى يحصل بها ما في إستعداده من الكمالات، ويصير بها عالما عقليا أبديا. فالنفس الناطقة البشرية على قول الحكيم ذلك الجوهر المجرد والحادث بحدوث المزاج الباقي بعد تلاشية أبدا. كما سبق تفصيله فى مقدمة الشرح وعلى مذهب أهل الشرع جوهر من عالم الأمر كما نطق به الكتاب. وأما كون الحقيقة الإنسانية عبارة عن هذا لا عن البدن فقد. ثبت فى محله بالبراهين العقلية عند الحكيم وبالاثار الواردة عند أهل الشرع يدل بعضها بالعبارة وبعضها بالإشارة أو بالفحوي والدلالة.

وأما الجهل ببقائها بعد الموت وفناء البدن فيزول بمجرد العلم تحقيقها [1424]/علما مطابقا للواقع وهو العلم حقيقة وبالمراجعة الى أدلة. بقاء النفس في محله وهو باب بقاء النفس الناطقة البشرية من كتب الحكمة والى ما ورد من الاثار الدالة على بقاء الروح. فليتأمل، فيها حق التأمل سائلا من الله إفاضة الحق وإلهام الصواب حتى يأتيك الإطمينان واليقين. وكلما عارضك الوهم تدفعه بطريق مبنية في باب دفع المغالطة من المنطق أو تستعيذ بالله تعالى من شره وإتباعه على ما وردت الإشارة الى ذلك في بعض الأحاديث وعلاج التحير مطلقا وقد فصلناه فيما سبق، فليتذكر.

وأما الجهل بحقيقة الموت فيزال بمعرفة أن الموت إنزهاق الروح عن البدن وإنقطاع علاقة عنه لافناء الشخص وفناء الروح. فيكون حال النفس الناطقة بعد

[1421] تورد العلل: نوارد العقل: فى ـ ب، ع ـ.
[1422] 71أ (و).
[1423] 90ب (ظ).
[1424] 92ع (و).

إنقطاع العلاقة كحال صانع ترك إستعمال آلاته أو ضاعت آلاته. وهل يجوّز العقل ضياع الصانع نفسه بضياع الاته وهل يخاف على هلاك نفسه بترك إستعمال آلاته الصناعية الخارجة عن ذاته ومثل هذا الدليل. وإن كان إقناعيا لكنه في حق من يتبع الوهم بسبب شدة ألفة بالمحسوسات أعظم وأشد نفعا من البراهين النظرية المقدمات لأن الوهم يمنع مثل هذا الشخص عن النظر الصحيح. فلا بد وإن يلين عريكة الوهم بالإقناعيات والتمثيلات أولا. وأما البحث في كون الموت عدميا مقابلا للحيوة يقابل العدم والملكة على أن يكون معها[1425] وعدم الحيوة عما من شأنه الحيوة أو وجوديا [1426]/مقابلا لها تقابل التضاد على أن معناه كيفية تعرض النفس أو متعلقها ويبطل بها الحس والحركة الإرادية. إذ الحيوة كيفية نفسانية يصح بها الحس والحركة الإرادية بشرط التنبه[1427] عند المعتزلة وبشرط مقارنة البدن [1428]/المركب من العناصر الأربعة الممتزجة بمزاج معتدل عند الحكيم ولا بشرط شئ عند أهل السنة. فهو خارج عما نحن فيه وإن كان له مدخل في الجملة فيكفى فيه ما أشارنا اليه.

وأما الجهل بما بعد الموت فيزال بإمعان النظر الصحيح فيما ورد في بيانه وإثباته من الأدلة العقلية والنقلية [1429]/حتى يتيقن أن ما بعد الموت لقاء الله منه المبدأ واليه المنتهى والمصير غفرانك ربنا واليك المصير. ورجوع الى عالم الإطلاق والنور وخلاص من الكدورات والهموم والغموم التى هى[1430] من لوازم عالم القيود والزور. والموت وسيلة واسطة الى السعادة الأبدية واللذات السرمدية هذا الذى ذكرناه في بيان ما بعد الموت، إنما هو بالنظر الى ذاته من حيث هو هو. وأما بالنسبة الى كل شخص فهو الوصول الى ما إكتسبته[1431] نفسه وإستعدت له يجب إستعدادها الأزلي الغير المجعول خيرا كان أو شرا نعيما كان أو جحيما ولله الحجة البالغة.

فنسبة ما بعد الموت الى الأشخاص المستعدين بإستعدادات[1432] مختلفة كنسبة الفيض الواصل من الفياض المطلق في هذه النشأة الدنيوية الى جميع الموجودات القوابل المختلفة الإستعداد، فكل واحد يقبله بمقدار قابليته، ويظهر فيه اثاره يحسب إستعداده. فأنه خير مخض ولطف صرف في ذاته ظهوره في صورة الشر والقهر في بعض القوابل. إنما هو من جهة إستعداد القابل لا أنه ينقلب فيه شرا وله نظائر كثيرة في المحسوسات مثل نور الشمس الواصل الى القوابل

[1425] معها: معناه، فى ـ ب، ع ـ.
[1426] 91ب (و).
[1427] التنبه: البنية، فى ـ ب، ع ـ.
[1428] 71أ (ظ).
[1429] 92ع (ظ).
[1430] هى: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1431] إكتسبته: إكتسبه ، فى ـ أ ـ.
[1432] باستعدادات: باستعداد؛ فى ـ ب، ع ـ.

المختلفة. فيظهر أثره في كل واحد بحسب قابليته يبيّض الثوب ويسود وجه القصار والنور نور واحد لا يتبدل[1433] ولا يتغير.

وأما إعتقاد أن للموت ألما جسمانيا أشد من جميع الآلام. فهو إعتقاد غير مطابق للواقع فيكون جهلا مركبا. فإن الألم الجسماني هيئة وجدانية يعرض النفس. إذا أدركت وصول المنافر الى شئ [1434]/من أجزاء الجسم أو الى قوة من القوى الجسمانية فيحصل لها الإنفعال والإنقباض المؤدي الى حدوث تلك الهيئة الوجدانية المسماة بالألم. وقد عرفت أن الموت مفارقة الروح البدن وإنقطاع علاقة النفس عنه وهذه الحالة مما يكمل به الحقيقة الإنسانية[1435]. ولذلك حدّ المتقدمون الإنسان بأنه حيوان ناطق مائت و جعلوا المائت فضلا[1436] ثانيا من حده ليمتاز عن الأجسام الفلكية التى هى أجسام ذوو حياة ونطق. لكنها ليست بمائتة فإنهم [1437] لم يشترطوا في الحياة التركب من العناصر [1438]/ولا حصول المزاج المعتدل.

فعلى هذا يكون الموت من تمام حقيقية فإعتقاد أنه منافر ليس بمطابق للواقع، إذ المنافر أنما يراد به هنا ما هو ضد الكمال. كما بين في محله نعم يجوز أن يتألم النفس الناقصة تألما نفسانيا بفراقها عنه[1439] قبل كمالها وإتمام مصلحتها. وأنت خبير أن هذا الألم من قبيل الآلام الطارية بعد الموت، ومن الغرائب أن بعض الأجلة ذكر فى دفع هذا الإعتقاد وجها غريبا حاصلة أن الألم الجسماني [1440]/أنما يوجد ويتحقق بالحيوة التى هى سبب صحة الحسن والحركة الإراديتين. وأنت تعرف أن الحياة كيفية نفسانية يعنى انما يعرض الجسم عند تعلق النفس به. فإذا إنقطع التعلق تزول تلك الحياة الحيوانية عن الجسم. فح لا يصح منه الحس والحركة فكيف يوجد الالم الجسماني، إنتهى.

ولا يذهب عليك أن من يعتقد الألم الجسماني للموت انما يعتقده على أن يكون عند الإنتزاع والإحتضار قبيل الإنقطاع، فلا يدفعه هذا الوجه الذى ذكره. بل الدافع ما سبق من أن إعتقاد منافره الموت إعتقاد غير مطابق للواقع. لكن بقي شئ فيه أيضا، وذلك أن القوم قد ذكروا في تحقيق اللذة والألم أن الوجدانيات هى الهيئات التى يعرض النفس. إذا رجعت الى ذاتها ووجدها قد أدركت بواسطة الوهم وصول شئ من الملائم أو المنافر بحسب إعتقادها الى شئ من آلاتها الجسمانية التى أعطيت إياها لتحصيل مصالحها سواء كانت الآلة من أعضاء البدن أو من القوى البدنية إنفعلت إما منبسطة أو منقبضة فيحصل تلك الهيئات فيها.

1433 واحد لايتبدل: واحديته يتبدل ، فى ـ أ ـ.

1434 91ب (ظ).

1435 وانقطاع علاقة النفس عنه وهذه الحالة مما يكمل به الحقيقة الانسانية: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.

1436 فضلا: فصلا، فى ـ ب ـ.

1437 ما بهم : فانهم، فى ـ ب، ع ـ.

1438 93ع (و).

1439 بفرا عنه: بفراقها عنه، فى ـ ب، ع ـ.

1440 72أ (و).

وأنت خبير بأن الموت مزيل [1441]/للحيوة الحيوانية التى هى كمال أول لجميع البدن بل منشأ منها جميع كمالاته، فيكون منافرا أشد منافرة فحينئذ يكون إعتقاد المنافرة مطابقا للواقع. فالألم الطارى بسبب إدراك وصوله الى البدن يكون أشد الألام الجسمانية ذائقة[1442] على قول من قال أن الألم الجسماني أنما هو يتفرق الإتصال. وأن شدته بحسب شدة التفرق يرد أن للموت ألما فوق جميع الآلام في الشدة. لأن الروح [1443]/الحيواني الساري في جميع أجزاء البدن انما يتزهق وينتزع من جميع الأجزاء بتفرق الإتصال فيكون هذا التفرق أشد التفرقات فلا شك أن الألم المنشئ[1444] منه أيضا كذلك.

أللهم إلا أن يقال أن الألم الجسماني أنما يتحقق بواسطة الإدراك الجزئي الذى هو إما للنفس بواسطة إحدى القوى الدماغية وللقوة الدماغية نفسها بناء على القولين وعلى كلا التقديرين لا يتصور ذلك قريب الموت. إذ يتعطل القوي الدماغية عن شغلها في ذلك الوقت فلا يوجد الألم الجسماني أو يقال أن مرتبة الإقناع كافية في دفع الخوف. فلا حاجة الى التدقيق لا يقال ان زوال الحيوة ينافي بقاء النفس لأنا نقول أن بقاء النفس ليس بالحيوة الحيوانية المتوقعة على البدن المحتاج الى بدل ما يتحلل. بل بقاؤها بحيوة ذاتية روحانية من سنح حيوة الملئكة المستمون عند الحكماء بالجواهر المجردة. واما الجهل بأن نفسه هل هى سعيدة منعمة أو شقية معذبة فيعالج بالنظر والتأمل في أفعالها التى يصدر منها بلا روية بمنزلة الأفعال الطبيعية. [1445]/هل هى من جنس الصالحات والحسنات أو من قبيل الصالحات والسيئات أو من قبيل مالا يعنيها نفعا ولا ضرا.

ولا شك أن مثل هذه الأفعال الصادرة بلا تكلف الردية انما يصدر عن ملكات وأخلاق راسخة في النفس. فإن وجد جميع أفعالها من جنس الأول. فهى علامة السعادة فليشكر الله تعالى وليسئل منه دوامها وليصرف وسعة في محافظة فضائله على ما بين فيما سبق. وإن وجدها من جنس الثاني فليعالج نفسه حتى يزول عنها تلك الرذائل التى هى أمارة الشقاوة نعوذ بالله تعالى وليتسهل[1446]/ بالتضرع الى الله سبحانه [1447]ليعينه ويغيثه على إزالتها.

وإن كان من الثالث فيجب عليه أن يواظب على الحسنات حتى يصير مبدؤها خلقا له. وليترك الإشتغال بما لا يعنيه فإنه ضرر لكونه تضييعا للعمر والوقت فيكون نوعا من إمارة الشقاوة. وإن كان بعض أفعاله من قبيل الحسنات

1441 92ب (و).
1442 ذائقة: و أيضا، فى - ب، ع -.
1443 93ع (ظ).
1444 المنشئ: المنتشئ، فى - ب، ع -.
1445 72أ (ظ).
1446 وليستهل: وليبتهل، فى - ب، ع -.
1447 92ب (ظ).

وبعضها من السيئات فيدوم على الأول ويحافظ مبدأها ويسعى في تغيير[1448] الثاني وإزالة مبدئه شيئا [1449]/فشيئا. وإن لم يكن شئ من حسناته ولا من سيأته صادرا عن مبدأ متمكن. بل يكون صدور كل واحد منهما بالتكلف فيدل هذا على أنها صادرة من مبادي الغير متمكنة قبيل الأحوال. فاليواظب على فعل الحسنة وعلى ترك السيئة حتى يصير مبدؤ الحسنة خلقا ومبدؤ السيئة زائلا بالكلية وعلى هذا النسق بالتأمل والنظر الصحيح تحصّل علما بأن نفسه من أهل السعادة بمشية الله تعالى. فيزول خوفه إعتمادا على وسعة رحمته لا على عمله. فإن اللائق للعاقل أن يعتمد على كرمه سبحانه بعد المباشرة بتحصيل الإستعداد للكرم وبعد السلوك مسلك السعداء لا كما يفعله المتعطلون من المرجئة حيث يسلكون مسلك الأشقياء، فيرجون الوصول الى منازل السعداء.

وأما الخوف من العذاب الذى وردته الوعيد فهو حقيقة خوف من سوء العمل فخوفه من العقاب من الجهل والغلط الناشئ من إشتباه السبب بالمسبب ومن عدم التمييز بين المؤدى والمؤدى اليه. وإلا فكيف يصح ممن يعتقد أن العذاب ليس فى حق المطيع المحسن بل في حق العاصى المسئ وأن من أوعد به لا يخفى عليه خافية يعلم المطيع والمسئ وعملهما قبل أن يصدر منهما. وأنه لا يتصور في حقه وفي وعده ووعيده الخلاف والتخلف قطعا وأنه متصف بالعدل التام والأمانة الكاملة بحيث لا يضيع عنده ذرة من الخير والشر. كما أخبر في كتابه الكريم: أن يخاف من عقاب هذه الذات المقدسة المتصفة بالصفات المذكورة. فيكون خوفه لا محالة من سوء عمله ومن جنايته على نفسه فليتدارك ذلك قبل فوت الفرصة [1450]/بمضى وقت العمل. إذ لا يليق للعاقل أن يباشر عملا يخاف منه بل يجب عليه [1451]/أن يتركه ولا يحوم حوله. لأن البهائم فضلا عن اللإنسان العاقل لا يحوم حول شئ يخاف منه ولا يقرب اليه بإختياره بل بالقسر والكره والضرب. فمن خاف من عمل وأوقع نفسه فيه بإختياره يكون أضل وأدنى من البهائم والأنعام، نسأل الله الهداية والتوفيق ونعوذ به [1452]/من الضلالة والخذلان.

وأما شدة العلاقة بالدنيا وما فيها فيعالج بأن يلاحظ فيها إجمالا وتفصيلا ويتصور كل واحد على ما هوعليه[1453] في نفس الأمر حتى يظهر ويتعين عنده أن شيئا منها لا يليق. لأن يتعلق به العاقل بحيث يشغله عن مولاه وعن المهمات التي يحتاج اليها في معاده الذى لا غاية ولا نهاية له. أما المال والجاه فلا شك أن كل واحد منهما مع كونه في معرض الفناء سريع الزوال كثير الهموم .إذا وجد عظيم

[1448] تغيير: تعير: فى ـ ب، ع ـ.
[1449] 94ع (و).
[1450] 73أ (و).
[1451] 93ب (و).
[1452] 94ع (و).
[1453] عليه: ناقصة فى ـ أ ـ.

الغموم إذا فقد وكلما زاد الحرص والطمع على زيادته واعلائه لا ينتهى الى حد يشبع به صاحبه يقنع، بل يطلبه لا الى أحد[1454] حتى يفجأه الموت ويصبر غاية له. وإذا كان الأمر كذلك فالإنقباض العارض للنفسه من جهته إن كان لأجل فراقه وفوته عنه. فهو الحزن سيجئ بيان علاجه. وإن كان لأجل أن له تبعات أخروية من الحساب والعذاب، فيرجع ذلك الى خوف العقاب فليعالجه بما ذكرناه فيه. وأما الأهل والأولاد ففى العلاقة الطبيعية بهم يشارك فيها الإنسان سائر الحيوانات والعلاقة المختصة بالإنسان. إنما تنشأ من تصور الإرتباط الخاص بينه وبينهم ومن ملاحظة الإنتفاع بهم في نظام معاشه. فإذا قابل العاقل هذه الملاحظة بأن التضرر من جهتهم إضعاف الإنتفاع الملحوظ، بل الموهوم ضعفت تلك العلاقة المنتئشة منها فَهَانَ وسَهُلَ عليه فراقهم فيندفع خوف الموت لأجلهم.

وأما إن كان خوفه من الموت لأجل أنهم بعد موته لا يبقى لهم من يدبر أمورهم ويربيهم وينظم أحوالهم. فلا شك أنه من محض الجهالة والغفلة عن رب العالمين أو من ضعف اليقين بأنه تعالى رب العالمين. أى مبلغ جميع الموجودات الى كمالاتهم الممكنة لهم وتدبر أمورهم ومنتظم[1455] أحوالهم لا غير. وليس لتدبيرنا وترتيبنا إلا أثر وهمي وتأثير خيالي أو لو كان لتدبيرنا وتأديبنا دخل وتأثير لكان أعز اولادنا الذى نصرف همتنا ونبذل ما في وسعنا في ترتيبه وتأديبه مؤديا مكملا بالفضائل كما شئنا، لكن الامر ليس [1456]/كذلك بل الواقع خلافه غالبا. وقد شاهدنا كثيرا أن من إهتم بأحوال [1457]/ أولاده وإشتغل بتنظيم أحوالهم بجميع المال وتحصيل العقار لهم حتى يستريحوا بعد موته وقع الأمر على خلاف ما أراد ورجع الأولاد الى اسوء الحال، كما لم يشاء سبحان الله رب العالمين.

فإن قلت هذا [1458]/ نقض على فننا هذا ويلزم منه أن لا يكون له نفع وفائدة أصلا قلت هذا النقض مدفوع بالفرق بين من يدبر ويرى التأثير من الله تعالى معتقدا بأن لا مؤثر في الوجود غيره وبين من يدبر ويزعم التأثير من تدبيره ويعتقد أنه هو المؤثر. فإن الأول يصيب في تدبيره غالبا بموافقته التقدير، والثانى يخطأ غالبا بمخالفته إياه ولله الأمر كله أوّلا وأخرا باطنا وظاهرا.

إعلم أن إخوان التجريد من سادتنا الصوفية ومن الحكماء الإشراقيين قد ذكروا علاجا نافعا فى إزالة جميع أقسام الخوف عن الموت[1459] فقالوا من أراد أن يخلص نفسه من هذا المرض يعنى مرض خوف الموت، فليمت بالموت الإرادي

[1454] احد: ابد ، فى ـ أ ـ.

[1455] ومنتظم: ومنظم، فى ـ ب، ع ـ.

[1456] 93ب (ظ).

[1457] 95ع (و).

[1458] 73أ (ظ).

[1459] ينبغى أن يعرف أن هذا القسم الأخير، أعنى الخوف الناشئ من شدة التعلق بالدنيا وما فيها لكل واحد من إفراده جهتان بإعتبار إحدى الجهتين يرجع الى الخوف بإعتبار الأخرى الى الحزن لأن الهيئة الوجدانية العارضية للنفس ان كان عروضها بسبب إنقباض النفس من تأسفها وتحسرها على ما فات عنها مما تحبه و تشتهيه من المال والجاه والاهل والأولاد. وفهى الحزن وسيجيئ بيان علاجه وإن كان عروض تلك الهيئة بسبب إنقباضها من توقع أمر مكروه عنده مستقبل لم يقع بعد فهى الخوف. وقد سبقت الإشارة الى علاجه: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

قبل نزول الموت الطبيعي الإضطراري، لأن كل واحد من الموت والحياة قسمان: إرادي وطبيعي. أما الموت الإرادى فهو عبارة عن إماتة الشهوات وترك التعرض لها بكف النفس عنها والطبيعي الضروري قد علم فيما مر. وأما الحيوة الإرادية فهى الحيوة الحيوانية التى قد علمت فيما سبق بيانها وعرفت أن بقاء تبدل[1460] ما تحلل منها الحاصل من الأكل والشرب. وأما الطبيعية الباقية هى حيوة النفس الناطقة الأبدية الغير المحتاجة الى الأكل والشرب لتحصيل البدل. وقد ورد وفي بعض الأثار الإشارة الى الموت الإرادي حيث قيل: "موتوا قبل أن تموتوا". أى موتوا بالإرادة بإماتة شهواتكم قبل أن تموتوا بموت طبيعي إضطراري. فيتركون تلك الشهوات بالضرورة ويبقى فيكم ومعكم تبعاتها المعذبة. إياكم لأنك تعرف أن الأمر والطلب إنما يتعلق بما في الوسع تحت[1461] القدرة من الإراديات.

وقد نقل عن أفلاطون أيضا أنه قال مخاطبا لكل من يصلح للخطاب: "مت بالإرادة تحيى بالطبيعة". يعنى امت شهواتك الجسمانية الحيوانية تصل الى الحيوة الروحانية [1462]/الأبدية. وأيضا يشير الى هذا ما روى عن عيسى صلوات الله على نبينا وعليه: لن يلج ملكوت [1463]/السموات من لم يولد مرتين. وقد بين الولادة الثانية بالخروج عن مقتضيات الطبيعية الحيوانية البهيمية والسبعية الى خظيرة النفوس المقدسة. وهذا هو الموت الإرادى بعينه ولا شك أن من ترك هذه اللذات الكاذبة. وأمات الشهوات الباطلة يشتهى ويشتاق الى عالم القدس والى الوصول اليه والى أهله المجردات النورانية. فكيف يستكره الموت ويخاف منه مع أنه وسيلة وواسطة الى محبوبه الذى هو أحب وأهم من كل محبوب ومطلوب عنده ومن الله الهداية والتوفيق.

وأيضا قد ذكر الحكماء هنا أمرين قد يظهر بتصور كل واحد منهما. ويتذكره أن الخوف من الموت يتضمن تمنى البقاء في الدنيا وتمنى البقاء فيه مخص جهالة وعين غباوة أحد دينك الأمرين أن جميع ما تحت فلك القمر من المركبات كائن فاسد بإتفاق [1464]/العقلاء. لأن كل المركب من العناصر مركب من الاضداد. فلا سبيل الى أن يكون إجتماعها وتركبها بالطبع فيكون بالقسر والكره لا محالة والقاسر عند الحكماء هى الأنوار الكوكبية الواصلة اليها بالحركات الفلكية. وكل واحد منها طالب للإفتراق طبعا حتى يصل الى حيزة الطبيعى كما بين في محله. فكيف يتصور في مثل هذا المركب كون بلا فساد ومع كون الفساد بطبعه والكون بالقسر على خلاف الطبع. فيكون تمنى البقاء تمنى إجتماع الكون والفساد

[1460] تبدل: تبديل، فى ـ ب، ع ـ.
[1461] تحت: يجب، فى ـ ب، ع ـ.
[1462] 94ع (ظ).
[1463] 94ع (و).
[1464] 74أ (و).

أى تمنى أن يكون كائن وفاسدا معا. وهذا تمنى إجتماع الضدين الممتنع ضرورة فيكون جهلا وغباوة بلا شك، وفيه مجال للمناقشات ويدفع بأدنى تأمل.

وثانيهما أن البقاء المتمنى مجال لأنا لو فرضنا وجوده لزم عدمه ضرورة، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فهو محال. أما اللزوم فلانا إذا فرضنا بقاء كل ما يولد ويحدث من الإنسان فقط مع قطع النظر عن سائر الحيوانات لبلغوا في زمان قليل الى حد لا يسعهم المكشوف من الأرض بمعمورة وغير معمورة قائمين على أرجلهم فضلا عن العقود والإضطجاع. ولم يبق من الأرض شئ ما فارغا /[1465]خاليا عن قائم عليه حتى يزرع[1466] فيه شئ مما يأكلون وينبت منه شئ يتغدى به الأنعام التى لها دخل في بقاء الإنسان ومعاشه. فح لا يتصور تحصيل ما يعيش به الإنسان مع كونه ضروري ما[1467] في بقاء شخصه. فيلزم منه إنتفاء البقاء وعدمه على تقدير وجوده فهو مجال وتمنى المحال مخص جهالة وغباوة.

وأما بلوغ افراد الإنسان الى هذه المرتبة على تقدير البقاء، فهو وإن كان ضروريا غنيا عن البيان. لكنهم نبهوا عليه بأن يعتبر أحد من مشاهير الناس. مثل سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبى طالب - رضي الله عنه وكرم الله وجهه- ويعرض[1468] بقاء أولاده وأولاد أولاده في مدة محدودة. فيقاس بقاء الجميع على ذلك مثلا في عصرنا هذا من وجد من أولاده الكرام في جميع البلاد الإسلامية. يبلغ عددهم الى مائة ألف بلا شك بل يزيد عليها. وإذا فرضنا التوالد مع البقاء من زمنه الشريف الى هذا الوقت الذى قد مضى قريب من ألف ومائة سنة. ولاحظنا بلوغهم الى مائة ألف في مجرد عصرنا، هذا مع كثرة بقائهم بالموت وبالقتل الذريع في أيدى الظلمة المتغلبين في الاعصار السالفة حكم عقولنا قطعا بأنهم لو بقوا في تلك المدة جميعهما لكادوا يملئون المعمورة كلها بغير إحتياج الى غيرهم.

فح لا يتوقف العقل في الحكم بإستحالة البقاء لا يقال أن هذا البقاء المستحيل. إنما هو بقاء جميع افراد النوع والمتمنى بقاؤ الشخص ولا إستحالة فيه لأنا نقول[1469] /[1470]ان اراد بالبقاء الأبدية كما هو المتبادر من المقام ومن سوق الكلام، فبقاء الشخص أيضا محال من وجهين أحدهما أنه متوقف على أن يكون مزاج الشخص الباقي معتدلا حقيقيا، وهو محال لإقتضائه وجود جسم عنصري لاحيز له كما بين في محله والمتوقف على المحال محال. وثانيهما انه يقتضى أن لا يكون ذلك الشخص من افراد الحقيقة الإنسانية أو تعدد الحقيقة الإنسانية. لأنها على قول المتقدمين من الحكماء حيوان ناطق مائت كما سمعته فيما مر وإن أراد به الوجود

[1465] 96ع (و)
[1466] يزرع: يندع: فى - ب، ع -.
[1467] ضروري ما: ضروريا: فى - ب، ع -.
[1468] يعرض: يفرض: فى - ب، ع -.
[1469] لانا نقول: بالقول: فى - أ -.
[1470] 74أ (و).

في الزمان الممتد المتناهي فالمحذور الذى كان يخاف منه باق على حاله. فالمناسب لحال العاقل إذا عرضه مرض خوف الموت بحيث عطلة واشغله[1471]/عن مهمات معاشه ومعاده أن يتفكر في سببه، ويسعى في إزالته وقطع سببية بما ذكرناه [1472]/آنفا. وأما إن كان ذلك الخوف سببا للاشتغال بمهمات المعاد وللاعراض عن فضول المعاش ولترك ما ليس بضروري منه، فنعم الخوف ذلك وطوبى للخائف به.

والمص لما أتم الكلام في ذكر الأمراض الجزئية الناشئة من قوة الدفع المسماة بالغضبية مع إشارة حقيقة الى معالجاتها أراد ان يشرع فى ذكر الأمراض الثلثة المشهورة العظيمة الضرر علي النفس من الأمراض الحاصلة من جهة قوة الجذب[1473] المشهورة بالقوة الشهوية، فقال **الحرص**: يعنى أحد الأمراض الثلثة التى قصد ذكرها الحرص وهو مرض إفراطي. إنما ينشأ من إفراط القوة الشهوية وخروجها عن الإعتدال الى طرف الإفراط والزيادة مزاجا وأثرا. وإنما خص هذه الثلثة بالذكر بشهرتها وعظم ضررها على النفس وقدم الحرص على ما عداه لكونه أشهر وأعم وأضر مما عداه. والحرص مطلقا، هو الإنكباب على الأشياء والمبالغة في تحصيلها. ولا يحمد منه إلا ما يكون في العلم وتحصيله وهذا ليس بمراد ههنا. فإنه محمود عليه فلا يكون مرضا مذموما. بل المقصود هو الإنكباب على من خرفات الدنيا الفانية والمبالغة في تحصيلها من المأكل والمشارب المشهية ومن الملابس والمناكح البهية ومن المساكن المزخرفة الرفيعة ومن المال والجاه من حيث انهما وسيلتان الى تحصيل الملاذ البهيمية. وهذا مرض يعم أكثر الناس ولم يخلص منه إلا من عصمه الله وهداه بأن ينبهه أولا على قباحته.

ثم وفقه وخلق فيه قدرة على العلاج وتخليص نفسه عنه على ما أشار اليه المص حيث قال **بالتفكر في مشاركة الحيوانات**: أى يعالج الحرص أولا بالتفكر والتأمل بالنظر الصحيح في تلك الأشياء التى يحرص فيها ويبالغ في تحصيلها، هل هى من جنس الكمالات والفضائل الباقية مع نفسه يتلذذ بها أبدا أو من جنس التقابض والرذائل يعذب ويتألم بها حتى يظهر له ظهورا جليا، يشك فيه[1474]/أبدا أنها من الجنس الثاني أى الرذائل. لأنها أمور يشاركه [1475]/فيها[1476]/البهائم والأنعام بل أكثرها قد يشاركه فيه ما هو أدنى في ترتيب الوجود من البهائم وهو النبات. فإنه أيضا يغتذى وينمو ويولد المثل. بل البهائم من قبيل الشريك الغالب في تلك الأمور لأن أكثرها يأكل ويشرب وينكح فوق ما يفعله

[1471] 96ع (ظ).
[1472] 95ب (و).
[1473] الجذب: الحدث: فى ـ ب، ع ـ.
[1474] 75أ (و).
[1475] 95ب (ظ).
[1476] 97ع (و).

الإنسان بإضعاف ولا شك أن حسة الشركاء يقتضى حسة ما وقع فيه الإشتراك. وأنت لا تستحي ولا تأنف أن تكون الحيوان شريكا غالبا لك.

ويغلب عليك فيما بالغت في تحصيله مع إذعائنك الأنسانية والشرف وأيضا يظهر لك بالتفكر في **قلة لذتها وقصر مدتها**. يجوز أن يرجع الضمير الثاني الى الأمور التى يحرص عليها أو الى اللذة. إذ كل منهما قصير المدة اما قلة اللذة فلان لذتها جسمانية حسية. فلا يتصور أن يكون لشئ منها لذتان أو لذة مرتين فضلا عما فوق الإثنين بل مقصورة على لذة واحدة ومرة واحدة على ما هو ظاهر على من له لذة من إدرك[1477] اللذة بخلاف اللذة النفسانية العقلية. فإن النفس كلما أدركت وتصورت وجود الفضيلة والكمال في ذاتها تلتذ بها مرة بعد أخرى الى غير النهاية. وأما قصر مدتها فغنى عن البيان. فإن أكثرها من الاعراض التى تشاهد سرعة زوالها ومدة التلذذ بها هى آن الحدوث والوقوع في القوة الى يعتقد أنه ملائم وكمال لها. فإذا زائل عنها عدم التلذذ به وذلك الان أقصر أجزاء الزمان بلا شبهة.

وإذا علم ذلك وجب أن لا يحرص عليها وأيضا يظهر لك حقيقة الحال بالتفكر في **خساسة المطالب**: أى دنائة المطالب التى يحرص عليها ويبالغ في تحصيلها وبالتأمل قد ظهر لك مشاركة البهائم فيها. وهل تتصور دنائة وخساسة فوق مشاركة البهائم سيما إذا كان أكثرها غالبا عليك فيها. وأيضا أنت تعرف أن العاقل إنما يحرص على شئ ويبالغ في تحصيله، إذا إعتقد أن ذلك الشئ شريف عزيز. والشرف والعزة إنما يكون عند العاقل لشئ يبقى مؤبدا أو زمانا يعتد به. فكيف يتصور الشرف لاعراض سريعة الزوال وآنية اللذة؟ فلا شك أن [1478]/أمثالها يكون [1479]/أحس المطالب. فيجب تركها وطلب أعز المطالب وأشرفها وهو الذى يكون المشاركة فيه الملائكة الكرام وأصحاب النفوس القدسية. ويكون لذته كثرة أبدية ومدته مديدة غير متناهية. ولما كان مرض الحرص على الشهوات أم الفسادات وأصل البليات لكونه منشأ لكثير من الأمراض النفسانية ولإبتلاء أكثر الناس به ومع ذلك قد خفي قبحه وفساده على غالب من إبتلى به سبب تسويلات الوهم والشيطان. إهتم المص شكر الله [1480]/سعيه بتكثير ذكر ما يظهر به قبحه وضرره.

وقد ذكر أوّلا التفكر في خساسة الشركاء، ثم التفكر في قلة اللذة وقصر المدة، ثم التفكر في خساسة المطالب المنتقل اليها من خساسة الشركاء والقلة والقصر المستدل عليها بها. ثم ضم اليها التفكر في حكمة خلق هذه القوة في الإنسان وإعطائها إياه، فقال **وإستخراج حكم القوة الشهوية واجالة الرأى**

[1477] ادرك: ادراك: فى ـ أ ـ.
[1478] 96ب (و).
[1479] 97ع (ظ).
[1480] 75أ (ظ).

عند تسويلات النفس: أي بالتفكر في إستخراج الحكم وإستعلامها علما مطابقا للواقع حتى يندفع عنه ما يلقى الوهم في خياله من أن القوة الشهوية أنما خلقت في الإنسان حتى تميل بها الى ملاذة التى بها بقاء شخصه ونوعه ويجذب بها ما يلائمه في ذينك الأمرين وتينك المصلحتين.

فإذا تفكر وإستخرج الحكمة الواقعة المصلحة النفس الأمرية المقصودة منها وعرف أنها وان خلقت أعطيت لبقاء الشخص والنوع لكن لا بإستعمالها، كيف ما إتفق وعلى أى وجه شاء إستعمال سائر البهائم والحيوانات. بل إستعمالا محدودا بحدود الشرع القويم، مضبوطا بضوابط العقل المستقيم بحيث لا يشغل النفس الناطقة عن تحصيل الفضائل والكمالات المعادية المهمة ترك الإسترسال فى الشهوات البهيمية والإنهماك في تحصيل الملاذ الكاذبة الفانية، والحرص عليها والمبالغة في تحصيلها. قوله واجالة الرأى الح؛ يعنى إدارة المفكرة وتحريكها على سبيل الجولان في دفع تسويلات النفس أى الروح الحيواني المسمى بالنفس الإمارة إذا كان مائلا الى الشهوات ومنهمكا فى إجرائها [1481]/وتحصيلها، لا النفس [1482]/الناطقة لأن النفس كما يطلق على النفس الناطقة المجردة يطلق على الأرواح الجسمانية أيضا بالإشتراك اللفظي. وقد تقيد بقيود مناسبة للتميز من أول الوهلة وتسويلاتها تحسيناتها القبائح واراتها في صور حسان بإعانة الوهم وإمداده.

وإنما عبر عن الفكر هنا بالرأى إشارة الى أنه في أمور جزئية بناء على أن دفع الجزئي. انما يكون بالجزئي لا بالكلي وأيضا يحوز بالرأى عن الرائى لقصد المبالغة. وجعل الشارح الأبهرى اجاله الرأى علاجا آخر مستقلا غير إستخراج الحكم وجعل قوله والاشتغال بالعلميات الح من تتمة الاجالة. وأنت خبير بأن الاجالة لو جعلت من تتمة الإستخراج وجعل الإشتغال الح علاجا على سبيل الإستقلال لكان أولى وأنسب، فليتامل. ولذلك أخبرنا ذلك وجعلنا قوله **والإشتغال بالعلميات وغيرها مما يلهى عنها والإجتناب مما يغرى بها،** معطوفا قوله بالتفكر في أول المعالجة. فيكون التقدير يعالج الحرص بالتفكر في الأمور المذكورة وبالإشتغال لما ذكر والإجتناب عما ذكر. لأن [1483]/الحرص على المأكل والمشارب والمناكح وأمثالها أنما ينشأ غالبا من الجهالة والباطلة ومن إشغال الخيال والفكر بما يزين الشهوات ويغرى الشخص بها ويحرصه عليها. فإذا إشتغل بشئ أخر من العلميات أو من الصنائع والمعارف الجزئية يضعف حرصه عليها ويقل ميله وشوقة اليها شيأ فشيأ حتى يخلص نفسه من تلك الورطة العظيمة والبلية الجسيمة العميمة، نسأل الله التوفيق والهداية الى سواء الطريق.

[1481] 96ب (ظ).
[1482] 98ع (و).
[1483] 76أ (و).

وقد ذكر بعض الاجلة ههنا أعنى في تنفير النفس عن الحرص على المشتهيات البهيمية تفصيلا نافعا فى هذا الباب. فلا بأس في نقل الخلاصة منه وهى أن العاقل ينبغى أن ينظر في أن حرصه إن كان على الأكل والشرب وعلى تكثير المأكل والمشارب وتنويعهما للترفة والتلذذ بهما، بحيث يكون أكثر أوقاته مصروفا فى تحصيلهما. فلا ينتج ذلك إلا المذلة [1484]/والهوان على وجه يخرج من عداد الإنسان ويلتحق [1485]/بزمرة البهئام من الحيوان، ويترتب على الأكثار منهما أنواع الأمراض والاستقام. لما إتفق عليه حذاق الأطباء من أن منشأ جميع الأمراض الجسمانية كثرة الأكل والشرب، وتنويع الأغدية المختلفة الهضوم. ونبه عليه أصدق الأطباء الربانيين صلوات الله وتسليماته عليه وعلى آله حيث قال: "كلوا ببعض بطنكم تصحوا"، وفي حديث أخر:" البطنة رأس كل داء وأيضا ينشأ منه البلادة ويذهب به الفطنة"، كما ورد في بعض الاثار البطنة تذهب الفطنة.

والحاصل أن الأكل والشرب[1486] بهيمية في صورة الإنسان في نظر أصحاب البصيرة والعرفان. بل يشاهده في صورة البقرة منسلخا عن صورة البشر من له قوة مشاهدة الصفة الغالبة في هذه النشأة الدنيوية. وإن كان حرصه على شهوة النكاح والوقاع كان أقبح وأفحش من الأول. لأن الإفراط في ذلك بحيث لا يفرق بين الحلال والحرام أكثر أعظم ضررا على الإنسان من الإفراط في الأكل والشرب. فإنه يضعف البدن وجميع القوى ويتلف الحيوة وينقص العمر ويلحق الإنسان بزمرة أرذل الحيوانات وأحسها مثل الحمار والخنزير. وأكثر من إبتلى بأكثاره وإفراطه يقع في المحرمات بتسويل الشيطان وتحسينه ذلك الفعل القبيح عنده. فيرفع البركة من رزقه عاجلا ويعاقب عقابا شديدا آجلا. ويكون مذموما متهوما محقرا مذلّلا عند الله تعالى وعند جميع الناس.

وقد يقع أن المشغوف بذلك إذا لم يتمكن منه ولم يقتدر على أجزائه يبتلى بكثرة التخيلات والتوهمات بواحدة من النسوان أو من المرد الحسان. فيترقى تدريجا من مرتبة الميل الى مرتبة المحبة المفرطة المعبر عنها بالعشق كالعاشق المعروفين [1487]/من العرب. فيكون سببا لخسران الدنيا والأخرة نعوذ بالله تعالى من الخذلان والحسزان. نعم قد يجعل هذا العشق المجازي الحق للجازل[1488] علاجا لتحريك النفوس الجامدة المتعطلة القاعدة عن تحصيل الكمالات بالكلية [1489]/على ما يحكى ذلك في بعض كتب المحاضرات. إلا أنه من قبيل العلاج بالسمّ يجب أن

[1484] 97ب (و).
[1485] 98ع (ظ).
[1486] الاكل والشرب: الاكول والشروب، فى ـ ب، ع ـ.
[1487] 76أ (ظ).
[1488] الحق للجازل: ناقصة فى ـ ب ـ.
[1489] 97ب (ظ).

يكون بتدبير حاذق مع إحتياط تام حتى لا يهلك المريض. وأيضا [1490]/قد يصير وسيلة الى العشق الحقيقي وهو محبة الله المفرطة كما قيل المجاز قنطرة الحقيقة.

وهذا العشق الحقيقي منشأ كل كمال ومنبع كل فضيلة وأصحابه هم الشُطّارُ فيما بين السالكين الى الله. إذا قدر ما عداهم من السالكين مشرعين في سلوكهم كانت الشطار طائرين بأجنحة العشق. فيصلون في ان بل في طَرَفة عين الى منزل ومرتبة لا يصل اليها غيرهم إلا بعد مجاهدات شديدة ورياضات كثيرة في زمان مديد وتعب شديد. وكذلك فضل أصحاب الحقيقة طريق العشق والمحبة على سائر الطرق الى الله التى هى بعدد أنفاس الخلائق لكن ينبغى أن يعرف أن العشق المجازي الذى يكون وسيلة الى الحقيقي ليس العشق المجازي الذى ينشأ من إفراط الشهوة البهيمية الوقاعية التى هى أرذل الرذائل المسمّى بالفجور. بل هو العشق الناشئ من كمال لطافة المزاج ورقة الروح الحيواني ومن غاية إعتدالهما بحيث[1491] يقرب بشدة التناسب الى الوحدة والبساطة. فصاحب هذا المزاج كلما شاهد في شئ ما من الموجودات الخارجية حسنا وتناسبا مال اليه ميلا متدرجا الى مرتبة العشق. أى المحبة المفرطة[1492] لتشارك العاشق والمعشوق في شدة التناسب والإتحاد القريب الى الوحدة الحقيقية.

مثل الوجه الحسن ومثل الالحان المركبة من النغمات المتناسبة بنسب شريفة ونحوهما مما يوجد فيه تناسب ما وهو الحسن الذى يميل اليه الطباع السليمة حقيقة. هذا هو الوجه المشهور في ميل الطباع السليمة الى الأشياء الحسنة من الإنسان وغيره. وأما على مذاق أصحاب الحكمة الذوقية التى يقال لها الحكمة الإشراقية. فالسبب في ذلك كما أشير اليه فيما سبق من هذا الشرح أن مزاج الإنسان كلما كان أقرب الى الإعتدال كان الروح الحيواني أرق وأنور وأشبه بالأجسام البسيطة [1493]/الملكوتية. وكلما كان كذلك كان أثار النفس الناطقة المتعلقة به تعلقا أوليا أظهر فيه كما أن المرأة كلما كانت أشد جلاء وأصح ارائة للصورة المنعكسة فيها. كانت الصورة المنعكسة فيها أظهر بحيث يرى منها ما لا يرى في غيرها من المرايا.

وأنت قد سمعت [1494]/فيما سبق أن جميع ما في البدن من الآثار والكمالات الصادرة من قوى البدن [1495]/منعكسة من النفس الناطقة. وأصل تلك الكمالات فيها ظلها وأشباحها. يظهر من البدن ويرى فيه ومن شأن كل نور مجرد أن يعشق

[1490] 99ع (و).

[1491] بحيث: ناقصة فى ـ أ ـ.

[1492] لأن المحققين قد إتفقوا على ان مطلق المحبة والصداقة بين الشخصين انما يقع بسبب التشاكل بينهما والتشاكل. وإن كان عبارة عن الإتحاد في الخاصت عند الجمهور. لكنه عبارة عن تقارب النسبتين المعتبرتين في مراحى الشخصين المتحابين تقاربا قريبا الى الإتحاد عند أصحاب النظر التشاكل الدقيق. فيكون التشاكل بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول المشهور فاليتدبر: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

[1493] 98ب (و).

[1494] 99ع (ظ).

[1495] 77أ (و).

النور الذى فوقه. أعنى ما يزيد عليه في النورانية والنورية وتقهر ما تحته أى ينقص منه فيها ومن هنا ما يرى من أن كل عاشق مقهور لمعشوقه ومغلوب تحت حكمه، وهذا من الخواص اللازمة للعشق. ولا شك أن العشق والمحبة يوجد في كل فرد من الإنسان. بل في كل ذى نفس مجردة من الحيوان على مذاقهم. لكن التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقصان، إنما ينشأ من التفاوت في إعتدال المزاج ورقة الروح الحيواني. فيكون التفاوت فيه بحسب التفاوت في المزاج والروح كما مر آنفا من أن ظهور كمالات النفس في البدن مطلقا تابع للمزاج والروح.

ولما كانت المحبة الصادقة حقيقة للتناسب الشبيه بالوحدة والبساطة وكان كمال الوحدة الحقيقية في الواجب تعالى وتقدس. وما يرى في غيره من الحسن الذي هو الوحدة حقيقية ذرة من حسنة وشمة من طيبة. بل ظل تلك الذرة وشبحها كالاظلال والأشباح المرئية في المرايا بحسب إستعداد المرايا لا حقيقة الذرة وعينها ينتقل صاحب الطبع السليم والمزاج المعتدل المستقيم بأدنى سبب من الصورة المرئية في المرآة الى الشخص ذي الصورة. فيكون عشقه وكمال تعلقه به ويكون مقهورا تحت حكمة ومغلوبا له في جميع أحكامه من الأوامر والنواهي طالبا لرضائه الشريف في جميع حركاته وسكناته كما هو مفتضى العشق الصادق، وإن لم يكن كذلك كان كاذبا مدعيا.

وقد بين بعض العارفين سر هذا العشق الحقيقي على وجه أخر ويرجع [1496]/الجميع الى معنى واحد عباراتنا شتى وحسنك واحد خلاصة ما ذكره أن شيئا ما من الموجود العلويات والسفليات والبسائط والمركبات لا يخلو عن العشق والمحبة بحسب إستعداده وقابليته والذى يظهر فيه ذرة من المحبة الذاتية الأزلية التى أشير اليها في حديث "كنت كنزا مخفيا فأحببت [1497]/أن عرف فخلقت الخلق" فحدوث العالم أى ما سوى الله من الممكنات بتلك المحبة. والأن لا يحدث شئ من الأشياء إلا بالمحبة كما فصل في محله إلا ترى أن حركات الأفلاك التى هى آلات وأسباب صورية لحدوث الكائنات العنصرية التى تحت فلك القمر إرادية حبية لا طبيعية ولا قسرية على ما بين في محله.

وكذا حركات ذوات الأنفس كلها إرادية حبية سواء قلنا أن المحبة وعين الإرادة أو غيرها. وأما التأثيرات الطبيعية وإن كانت خالية عن الإرادة إلا أنها ليست بخالية عن شعبة من شعب المحبة[1498] [1499]/وعن لازم من لوازمها. لأن كل مؤثر قاهر لما يتأثر وينفعل منه وغالب عليه، ولا شك أن القهر والغلبة لازم من

[1496] 98ب (ظ).
[1497] 100ع (و).
[1498] وعين الإرادة او غيرها وانا تأثيرات الطبيعية وإن كانت خالية عن الإرادة إلا أنها ليست بخالية عن شعبة من شعب المحبة: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1499] 77أ (ظ).

لوازم العشق والمحبة. إذا نظر وتأمل طالب المعرفة يظهر له هذا السر في جميع الأشياء بحسب إستعداده[1500]. إنما أطنبنا الكلام في العشق حتى يتميز العشق الممدوح عن المذموم. فإن الأول فضيلة أى فضيلة والثاني رذيلة ينبغى تحصيل الأول وتخليص النفس عن الثاني. إن إبتليت[1501] به نسأل الله العون والتوفيق للتخليص والتحصيل ولنرجع الى شرح كلام المص وبيان مراده منه.

فيقول أن الإشتغال بالوظائف العلمية أو بالصنائع الجزئية الفكرية أو العملية كما أن له فائدة في حفظ الفضائل الموجودة على ما ذكره المص في أوائل هذه المقالة. كذلك له أثر في إزالة الرذائل الموجودة وتحصيل الفضائل المفقودة وقس عليه الإجتناب عما يغرى بالشهوات وبغيرها من الرذائل أوله دخل في حفظ الموجود وتحصيل المفقود من الفضائل وفي إزالة الموجود من الرذائل. كما نبهت عليه فيما سبق من كلام المص حيث قال وعدم صحبة الأشرار يعنى تركها بأن[1502] صحبة الأشرار والأراذل من أعظم ما يجب الإجتناب عنه. لأن حثهم واغرائهم ليس الأعلى إرتكاب القبائح والشهوات وهم شياطين [1503]/الإنس اللذين يستعاذ بالله تعالى من شرهم وضرهم. لأن شرهم أعظم وأبلغ من شر شياطين الجن، إذ الطبعية اميل اليهم بسبب الجنسية أى الإتحاد في النوع المعبر عنه بالممالثة.

لأن المراد من قولهم الجنسية علة الضم هى الجنسية اللغوية لا الميزانية ومن جملة المغري بالشهوات الوقاعية إستماع الأشعار والحكايات المتعلقة بوصف النسوان وكثرة الصحبة [1504]/معهن ومع من يكثر الصحبة معهن فمن[1505] وله إستعداد نظر صحيح وفهم مستقيم. إذا تأمل أدنى تأمل ظهر له ما يغربه بالشهوات فعلية الهمة والغريمة على الترك والإجتناب وإلا فلا ينفعه الأسهاب غير الاملال والإتعاب. ولما أتم المص الكلام في المرض الافراطي الناشئ من خروج القوة الشهوية الجذبية الى جانب الإفراط أراد أن يذكر المرض التفريطي الناشئ من خروج تلك القوة الى جانب التفريط مع علاجه.

فقال **البطالة**: أى الثانية من الأمراض الجزئية الثلثة المتعلقة بقوة الجذب الشهوية البطالة. [1506]وهى تعطيل القوة الشهوية بالإرادة والإختيار. وقيل تعطلها بلا إرادة وهذا كما ترى غير مناسب للمقام، بل غير صحيح بالنظر الى ما هو المرام. وللبطالة اعراض ردية ولو أحق قبيحة أراد المص أن يذكر بعضها فقال:

[1500] استعداده: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1501] ابتليت: ابتلت، فى ـ ب، ع ـ.
[1502] بان: فان ، ناقصة فى ـ ب ـ.
[1503] 99ب (و).
[1504] 100ع (ظ).
[1505] فمن: : ناقصة فى ـ أ ـ.
[1506] البطالة بكسر الباء من بطل يبطل كنصر ينصر وهى ترك الاشتغال بالمهمات والبطالة بفتح الباء من بطل يبطل كحسن يحسن وهى الشجاعة: فى الحامش: ـ أ ، ب، ع ـ.

مقتضاها هلاك النفس والبدن. إنما خصهما بالذكر لأن كل واحد منهما مَفسدة عظيمة بل أعظم المفاسد الآجلة والعاجلة وقدم هلاك [1507]/النفس على هلاك البدن مع كون الثاني معجلا والأول مؤجلا. فيقتضى ذلك عكس الترتيب لكون هلاك النفس في نظر العقل والعاقل أشد وأعظم من هلاك البدن. فيكون أوجب للتدارك بإزالة ما يقتضيه وإدعي اليه من هلاك البدن اما إقتضاء البطالة لهلاك النفس، فإنها يقتضى تشبه صاحبها بالجماد.

كما صرح به المص وهذا التشبه يقتضى تقاعده وتكاسله عن تحصيل كمالات النفس وفضائلها التى بها ينال ما ينال من أنواع السعادات الأبدية والنعم السرمدية التى ورد في وصفها [1508]/ما لا عين رأت ولا أذن سمعت وما خطر على قلب بشر. ولا شك أن الألام التى تلحق النفس بسبب فقد هذه السعادات العظيمة وفوت هذه النعم الجسيمة ليست بأقل وأدون من الهلاك والمه، بل يتمنى الهلاك حينئذ ويختاره ان أمكن وقوعه واما اقتضاؤها لهلاك البدن فلان القوة الشهوية أنما خلقت في الإنسان حتى يكون باعثة لجذب الملائم المهم في بقاء الشخص والنوع يتم المصلحة الأولى. أعنى بقاء الشخص بالقوة الغادية والمنمية [1509]/بتوابعهما من القوى والمصلحة الثانية. أعنى بقاء النوع بالقوة المولدة ولواحقها والبطالة التى هى مقتضبة للتشبيه بالجماد. ويقتضى تعطيلهما ومنعهما عما خلقتا لأجله فيفوت المصلحتان جميعا فيكون البطالة مقتضيه لهلاك البدن. أى فساد البدن الموجود وعدم تكون البدن المتوقع كونه لفوات المصلحتين بها.

وقال الشارح الأبهرى في توجيه إقتضاء البطالة لهلاك البدن أن البطالة يؤدى الى إختلال الأمور المهمة وفواتها في المعاش الذى يتوقف عليه بقاء الشخص والنوع والإختلال المذكور يفضى ويؤدى الى إنقطاعهما، إنتهى. وكان حمل البطالة على السكون والتقاعد عن تحصيل ما يتوقف عليه نظام المعاش والمعاد. ولا يخفى عليك أن هذا وجه وجيه على تقدير أن يكون السكون والتقاعد عن التحصيل ناشئا عن خمود القوة الشهوية وقصورها. وأما إن كان التقاعد عن تحصيل الكمالات المعادية الأخروية مبنيا على سوء الإعتقاد أو عدمه نعوذ بالله تعالى وعن تحصيل الأمور المعاشية الدنيوية ناشئا عن القصور الهمة وعدمها. كما تشاهد في أكثر البطالين الخاسرين عن الدنيا والأخرة في زماننا مع كون قوتهم الشهوية في جميع مشتهياتها مفرطة في كمال القوة. فلا يكون مثل هذه البطالة من الأمراض الناشئة من تفريط القوة الشهوية. بل البطالة الأولى [1510]/يكون من الأمراض الناشئة من إفراط القوة النظرية ومن أطراف الحكمة.

[1507] 78أ (و).
[1508] 99ب (ظ).
[1509] 101ع (و).
[1510] 100ب (و).

والثانية من الأمراض الحاصلة من تفريط القوة الغضبية ومن أطراف الشجاعة على ما يظهر عند التأمل، فليتأمل[1511]/وليتدبر.

ومن اعراض البطالة أيضا التشبهة بالجماد، وأشار اليه المص بقوله **وهى تشبه بالجمادة**: أى الانخراط في سلك الجماد الذى ليس فيه شائبة النفس أصلا وا حرباه على الإنسانية التى هى فى الذروة العليا من الشرف والكرامة من بين الموجودات الممكنة، بحيث يطلب الوصول اليها جميع ما تحتها من البسائط والمركبات ولكل واحد من إفرادها من حيث هو فرد [1512]/ولها إستعداد ذاتي. لأن يتفوق على العلويات أيضا بكمال التقرب الى حضرة المبدأ الأعلى. كيف لا يتحسر على إضاعة مثل هذا الإستعداد العزيز بأن يتنزل من الإنسانية الى الجمادية التى هى أول مراتب التركيب ولا يقنع بالنزول الى البهميمة. ثم الى النباتية، بل يتنزل الى أبعد المراتب عنها وهى الجمادية. فإن البطال قد عطل جميع القوى المختصة بالإنسان وبالحيوان مطلقا وبالنبات أيضا.

وقد علمت كل واحدة من تلك القوى في أوائل هذا الشرح لأن تعطيل القوة الشهوية يقتضى تعطيل جميعها لأنها أعمها تحققا وإبطال الأعم يقتضى البطال الأخص. فمثل هذا الشخص قد أشرك نفسه بإختياره الجماد فيكون مرسوخا في الباطن. وقال الشارح الأبهري: "أشرك نفسه بالجماد[1513] بسبب إسقاط التدبير والتصرف عنها". وأنت خبير بأن إسقاط التدبير والتصرف يقتضى إشراكها للبهائم لا للجماد. لأن إشتراك الجماد يتوقف على إسقاط القوى الطبيعية الشهوية التى أصولها الغادية و الناشية[1514] والمولودة. كما أن المحل أيضا يشهد له ويقتضى ذلك لأن قوة التدبير والتصرف هى القوة العقلية[1515] النظرية لا غير، فلينظر.

ومن أعراض البطالة ولواحقها **إبطال الحكمة**: أى المصلحة المترتبة على تلك القوة التى لأجلها خلقت وأعطيت. لأن أفعال الله سبحانه ليست بمعللة بأغراض[1516] الباعثة على الخلق والإيجاد على مذهب أهل الحق لأن كونها معللة بها يستلزم الإستكمال بالغير. وهذا [1517]/فى حق الواجب تعالى محال إلا أنها متضمنة للمصالح العائدة[1518] الى المخلوقات ويسمى حكما. وقيل أنما يسمى المصلحة حكمة إذا لم يعرف وجه ترتبها ذلك الفعل ولم يعلم المناسبة بينهما. وإذا كان الأمر كذلك فالقوة الشهوية المخلوقة في ذوات الأنفس أنما خلقت لمصلحتين

[1511] 78أ (ظ).
[1512] 101ع (ظ).
[1513] بالجماد: الجماد، فى ـ ب، ع ـ.
[1514] الناشية: النامية،: فى ـ ب، ع ـ.
[1515] العقلية: العاقلة، فى ـ ب، ع ـ.
[1516] باغراض: بالاغراض، فى ـ ب، ع ـ.
[1517] 100ب (ظ).
[1518] العائدة: العابدة ، فى ـ أ ـ.

إحديهما بقاء الشخص الى أن يتم كمالة الممكن بالنظر الى شخصه. والأخرى بقاء النوع بتوليد مثله حتى لا ينقطع ولا ينفد النوع الى وقته.

فتعطيل تلك القوة بالباطلة إبطال للحكمة[1519] والمصلحة المرتبة عليها. ولا شك أن إبطال الحكمة رذالة وشقاوة [1520]/فإنه كفران نعم المنعم. وهنا تحقيق بيانه أن القوة الشهوية رئيس القوي الطبيعية وأصل أصولها. [1521]/وقد سمعتَ فيما سبق ما نقلناه عن مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القنوي ـ قدس سره ـ وعن شرحه للمولى الفناري ـ قدس سره ـ فى تأويل الحديث القدسى الذى ورد فى بيان حق الرحم وهو: "أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت من إسمي إسما له فمن وصله وصلته ومن قطعه قطعته". فقال في تأويله: "أن الحديث له معنى ظاهري وله معنى باطنيي. بيان الثاني أى المعنى الباطني أن المراد بالرحم هى الطبيعة الكلية وأن المراد بوصلها تعظيمها ومراعاة حقها وبقطعها تحقيرها وعدم مراعاة حقها. وإنما إستحقت الطبيعة لهذه المرتبة من الاكرام لأن النفس الناطقة البشرية أنما يتعين ويجمع بين إدراك الكليات والجزئيات. فتحرز مرتبة الجامعية بسبب المزاج المبتني على الطبيعة، أى الكيفيات الاربعة مجموعة أو مفردة. فح يكون للطبيعة حق على كل نفس كحق الوالدين، بل أعظم منه فيجب عليها مراعته كما يجب مراعاة حق الوالدين".

فإذا كان الأمر كذلك فتعطيل القوى الطبيعية ومنعها عن أعمالها غاية التحقير وعدم مراعاة حق الطبيعة بالكلية كما أن إستعمالها على سبيل الإفراط. والتجاوز عن حد الإعتدال والشرع أيضا كذلك فيكون حق مراعاة الحق أن يعرف قدرها. ويستعمل فيما خلقت لأجله على وجه معتدل شرعي وهو المسمى بالعفة محترزا عن الإفراط والتفريط، أى الفجور والجمود. وليكن هذا التحقيق في [1522]/ذكرك ونصب عينك فإنه ينفعك في مواضع كثيرة إن كنت أهلا له، ومن الله الهداية والإرشاد الى سبيل السداد. والشارح الأبهري قد بين إبطال الحكمة بما حاصله "أن إبطال الحكمة هو الاخلال بما له دخل في النظام وعدم القيام به. فيؤدى الى حرمان النفس عن كمالاتها الممكنة وعن تحصيل الفضائل التى في قوتها وإستعدادها". ولا يخفى عليك [1523]/أن الذى ذكره مفسدة عامه تشمل جميع الرذائل وليس لها إختصاص بالبطالة التى هى تعطيل القوة الشهوية. وكأنه لم يخطر بباله وجه آخر ومن الله التوفيق على التحقيق.

[1519] لعله خص الحكمة بالغاية والمنفعة المترتبة مع الفعل الظاهرة في غاية الراجعة الى غير الفاعل مقصودة كانت للفاعل أو غير مقصودة. وخص المصلحة بالمقصودة وجوبا كان أو تفضلا و الأشعري لا يقول بها ويقول بالغايات والمنافع التى هي الحكم كما صرح به في المواقف وشرحها في أخر الإلهيات: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

[1520] 102ع (و).

[1521] 79أ (و).

[1522] 101ب (و).

[1523] 102ع(ظ).

والمص لما ذكر بعض الأعراض الردية المترتبة على البطالة وأتم الكلام فيه أراد أن يشرع في بيان المعالجة، فقال **فليجانس أرباب الجد فيتأمل آثاره**: أى فليعالج المبتلي بمرض البطالة نفسه بمجانسة أصحاب الجد مع التأمل والتدبر في آثار الجد الظاهرة في أربابه من نظام أحوالهم من جهة المعاش والمعاد. يعنى فليتشبه بهم دون الجماد، إذ المراد من المجانسة هى المشاركة والإتحاد في الكيف والصفة التى يعبر عنها في الإصطلاح بالمشابهة دون المشاركة والإتحاد في الجنس الميزاني. كما هو المتبادر من لفظ المجانسة بحسب الإصطلاح [1524]/لعلها مصحفة من المجالسة كما يشعر به قوله فليتأمل آثاره. ويؤيده أيضا ما ذكره في بيان طرق المحافظة من ملازمة صحبة الأخيار. فليتأمل حتى يظهر المناسبة وإنما غيروها الى المجانسة بقرينة ما سبق في أعراض البطالة من التشبه بالجماد. فكانه قال فليترك التشبه بالجماد بالتشبه بأرباب الجد. والجد بكسر الجيم بمعنى السعى والجهد وبفتحها بمعنى اب أحد الوالدين، وبمعنى البخت. والظاهر أنه هنا بكسرالجيم بمعنى السعى ويمكن أن يراد به مفتوح الأول بمعنى البخت. إذ لا شك أن تارك البطالة ذو بخت سعيد، ولما كان التشبه بهم محتاجا الى الرغبة فيهم بإستحسان ما صدر منهم والى التنفر عمن يخالفهم من أصحاب البطالة وينصفون به.

أراد المص [1525]/أن ينبه على ما يحصل به الرغبة والنفرة، فقال **ويسمع حكاياتهم ومذمة أهل الكسل وسوء عاقبتهم وما يجره البطالة من الإشتغال بما لا يعنى.** إعلم أن أول ما يتأثر به النفس وينفعل ويحركها على الخير والشر هو الذى يصل اليها من طريق السمع. لأنها إذا سمعت كلاما وإنتقلت منه الى معناه بواسطة أو بدونها وتوجهت الى ذلك المعنى وأدركته بلوازمه [1526]/ولواحقه. وصدق المتكلم بأن يخرم بمطابقة مدلول الكلام أى معناه للواقع حصل فيها لا محالة إنفعال وتأثر. إما بالإنقباض أو بالإنبساط أو بالإنقباض في أوله والإنبساط في آخره أو بالعكس. وقد يؤدى ذلك الإنفعال الى رغبتها في العمل بالخير أو بالشر أو الى نفرتها عن العمل بأحدهما. وهذا أمر ظاهر عند الرجوع الى الوجدان الصحيح.

ولذلك منع العقلاء الطالبين عن إستماع الحكايات المتضمنة لأنواع الفحش المرغبة لهم في إرتكابه. وحثوهم على إستماع حكايات الصلحاء التى قيل في حقها جند من جنود الله يهزم بها جيش الوساوس والهواجس. لأن الوهم والخيال يؤثران تأثيرا عظيما في النفوس لا سيما في الساذجة الخالية لشدة الفها بالمحسوسات، كما سمعت ذلك غير مرة. وإذا عرفت هذا فإعلم أن المبتلي بمرض الباطلة إذا سمع

[1524] 79أ (ظ).
[1525] 101ب (ظ).
[1526] 103ع (و).

حكايات أرباب الجد كره بعد أخرى كما يشير الى ذلك إتيان الحكاية بصيغة الجمع وترك البطالة في التوجه اليها وإستماعها بسمع القبول والإستحسان وفي فهم معناها بلواحقها ولوازمها. وما يشتمل عليه من بيان الغايات الحسنة المرتبة على جدهم وسعيهم ظهرت فيه رغبة ما في الجد والسعى وترك البطالة. وكذا إذا سمع ممن يشق به بل من جميع العقلاء متفقين مذمة البطالة والكسل ومذمته أهلهما سمع أو شاهد ما يترتب عليهما من العواقب السيئة والغايات القبيحة. وعلم [1527]/بالسمع أو بالرؤية ما تجره الباطلة وتشتبعه من الإشتغال بما لا يعنيه مع علمه بأن الإشتغال به بسبب للخسران في الدنيا [1528]/والأخرة وللخذلان فى المعاش والمعاد. كما روى في بعض الأحاديث رحم الله أمرًا ترك ما لا يعينه ظهرت فيه نفرة ما عن البطالة والكسل.

فإذا ظهرت فيه نفرة عنهما ورغبة في الجد والسعي شرع في ترك المنفور وتحصيل المرغوب أن وفقه الموفق على الإطلاق لا يتوهّم كما توهمه بعض المتعصبين على أهل الله المنكرين لأصحاب [1529]/الطريقة الحقة بأباطيلهم المزخرفة. أن الفقراء السالكين في طريق الحق التاركين للدنيا بجميع ما فيها من ملاذها وشهواتها المتقاعدين عن الحركة والكسب. لأجل المعاش وعن إجراء القوة الشهوية فيما وراء الضروريات التى يتوقف عليها بقاء الشخص طلبا لمرضات الله وتوجها الى الجناب المقدس توجها تامًا مستمرًا، بحيث لم يبق فيهم داعية غير داعية التقرب الى ذلك الجناب من أهل البطالة والكسل حاشاهم. ثم حاشاهم من مثل هذا الرذيلة، بل هم أصحاب الجد والسعي وأرباب الهمم العالية حقيقة لا الذين يجدون ويسعون في تحصيل المعاش وإجراء الشهوات طوبى لهم ولمن يحبهم ويحسن إعتقاده في حقهم.

ويل لمن يبغضهم وينكرهم ويسئ إعتقاده في حقهم على ما يدل عليه من عادى لى وليا فقد[1530] أذينة بالحرب الى أخر الحديث. نعم من يدعى السلوك في طريق أهل الله ولا يسلك فيها حق السلوك كسلوكهم، بل يتكاسل في العبادات والمجاهدات، فمثله باطل عاطل ضحكة للشيطان ليس له حاصل سوى الخسران نعوذ بالله تعالى من الضلال والخذلان. لا يخفى عليك أن الإشتغال بما لا يعنى الذى بجّر اليه البطالة كان المناسب أن يذكر فيما بين الاعراض اللاحقة بالبطالة قبل الشروع في ذكر العلاج. فإنه أيضا من مقتضيات البطالة كهلاك البدن والنفس والتشبه بالجماد وإبطال الحكمة. فكان المص انما أخره وذكره في مقام التنفير عن

[1527] 80أ (و).
[1528] 102ب (و).
[1529] 103ع (ظ).
[1530] فقد: منه ، فى - أ -.

البطالة وأهلها لكونه أظهر الاعراض وأكثرها عروضا لأهل البطالة. والشارح الأبهري نظر الى ظاهر الحال فقدمه وضمه الى سائر الاعراض في شرحه.

ومن الأمراض النفسانية المانعة إياها عن تحصيل [1531]/الفضائل والكمالات المهمة **مرض الحزن**. وهو هيئة نفسانية بعرض للنفس عند إنقباضها بإدراك فقد بالمحبوب أو فوت المطلوب **منشأه توقع حصول جميع المطالب وبقاء جميع المحابيب**. وهو قريب من مفهوم الحرص **وهو جهل** أى هذا التوقع جهل مخص وغباوة صرفة كيف لامع إن المشاهدة حاكمة [1532]/وبديهة العقل جازمة بأن حصول جميع المطالب ممتنع. فيكون من توقعه توقع الممتنع المحال ولا شك أنه جهل مخص، وقس عليه [1533]/بقاء جميع المحابيب.

ومثل هذا التوقع أنما ينشأ غالبا من غلبة الوهم على العقل حيث يلعب به ويشكله في الضروريات. أعنى في أمور لو خلى العقل وذاته مجردا عن غلبة الوهم وملاعبته معه حكم جزما بلا توقف على شئ ما غير تصور الطرفين بإمتناعها وإستحالتها ومن دسائس الوهم وتسويلاته في أمثال هذا المقام أنه تقول في مقابلة العقل. وقد يلقيه الله[1534] أن حصول جميع المطالب وكذا بقاء جميع المحابيب. وإن كان محالا بالنسبة الينا والى قدرتنا الحادثة الناقصة لكنه ليس بمحال بالنسبة الى قدرة الله القديمة التامة العامة وحصول جميع المطالب وبقاؤها بمشية الله وقدرته لا بقدرتنا ومشيتنا. وهذا المقدمات حقة صادقة لا شك فيها إلاّ أن في إيراد الواهمة إياها دسيسة مثل السم المدسوس في الغداء الحلو النفيس وتلك الدسيسة. أنها تغفل العقل ولا تخليه حتى يلاحظ تلك المطالب مفصلة ليظهر له انها مشتملة على المتقابلات الممتنعة الإجتماع في محل وزمان. فيؤدى حصولها جميعا الى إجتماع المتقابلين الضدين أو المتناقضين.

وهذا فح ببديهة العقل فلا يكون داخلا تحت قدرة الله إذ المقدورات الإلهية كلها ممكنات وكذا الحال في البقاء. بل أظهر إستحالة من الحصول وأيضا لا يخلى العقل حتى يقول لها ولئن سلمنا إمكان البقاء للمحابيب. فمن أين لنا البقاء ليتجلّى[1535] بها مع أن أحب المحابيب عند كل شخص هو نفسه التى هى هذه البنية المخصوصة في إعتقاده. فاشد الاحزان عليه توقع فوت هذه البنية المحبوبة عنده ولا سبيل الى أن يتوقع بقائها [1536]/قطعا. لأنه محال بالنظر الى شخصه ونوعه كما سبق بيانه. قال الكندي في رسالة دفع الأخران ما حاصله: "أن الحزن حالة غير

[1531] 102ب (ظ).
[1532] 104ع (و).
[1533] 80أ (ظ).
[1534] يلقيه الله: يلعبه اليه، فى ـ ب، ع ـ.
[1535] ليتجلى: لنتملى، فى ـ ب، ع ـ.
[1536] 103ب (و).

طبيعية يجلبه الإنسان بإرادته ويكتسبه بإختياره". إذ لو كانت [1537]/طبيعية لم تنفك عن حقيقة الإنسان ولم تفارقها أصلا فوجب تشارك جميع أفراد الإنسان فيها. وليس الأمر كذلك فليست بطبيعية وإذا ثبت أن الحزن حالة إرادية فلا يناسب العاقل أن يجلب ويكتسب بإختياره ما يولمه ويؤديه بلا فائدة مترتبة عليه مع علمه بأن جميع ما عنده. ويظن أنه مالك له سواء كان من الأمور التى يتوقف عليها بقاء شخصه في هذه النشأة أو تمامه مثل الحيوة الحيوانية ومثل الاعضاء والقوى البدنية أو من الأمور الخارجة عن هويته مثل الأحوال والاملاك والمناصب والأولاد والعيال كلها ودائع الله عنده.

كما قال الإمام الشافعي - رضى الله عنه- "وما المال والأهلون إلا ودائع ولا بد يوما أن ترد الودائع". فكيف يجوّز العقل أن يتألم ويحزن على رد الودائع الى صاحبها لا سيما [1538]/إذا كان معتقدا بأن صاحب الودائع غني عن جميعها، أنما إسترد منه ما إسترده لبعوض عنه الباقيات الصالحات وأيضا هو أكرم الأكرمين ما إسترد منه إلا الفاسدات الفانيات[1539]. وأبقى عنده الباقيات الصالحات التى لا يفنى ولا تزول أبدا. وقد مثل العقلاء حال الشخص المحزون[1540] على فقد هذه الأمور التى يشاهد عدم بقائها في يد احد بل ينتقل من واحد الى أخر دائما بحال شخص دخل على جماعة في مجلس. كانوا يتناولون شمامة واحد بعد واحد على سبيل المناوبة يشمها واحد منهم ويردها الى أخر.

ولما وصلت الى ذلك الشخص الداخل عليهم أراد إختصاصها به وتملكها وبقائها عنده فيألم ويحزن على خروجها من يده. فمثل هذا الشخص هل يعد عاقلا بالغا الى الرشد لأن الذى صدر منه ليس من وضع العقلاء البالغين. بل هو من أوضاع الأطفال الذين في مرتبة العقل الهيولاني. ولم يبلغوا الى الرشد بعد. وإن أراد المبتلي بهذا المرض بعد التنبه عل قبحه علاج وإزالته عن نفسه، **فليتوجه الى الباقيات الصالحات**. وليربط قلبه بها دون الفانيات الفاسدات حتى يكون من أولياء [1541]/الله الذين ورد في حقهم إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. لأن من وصل الى مرتبة الرضا واليقين لا يتألم ولا يحزن على فوت مطلوب [1542]/ولا على فقد محبوب أصلا. بل لا يكون عنده مطلوب سوى رضاء الله الكريم ولا محبوب غير لقائه العظيم. ولا يبالى بفوت شئ سواه ولا يفقد شئ غير ما يؤدى الى لقاه. لأنه متيقن حق اليقين أن لا وجود ولا بقاء إلا الله الحقنا بزمرتهم بفضلك وكرمك يالله يا الله.

[1537] 104ع (ظ).
[1538] 81أ (و).
[1539] الفانيات: ناقصة فى - أ -.
[1540] وقد قيل في هذا الباب التأسف والحزن على رد الودائع من اشنع البدائع: فى الهامش - أ، ب، ع -.
[1541] 103ب (ظ).
[1542] 105ع (و).

وقد روى عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: "إن الله تعالى بحكمته وجلالته جعل الروح والفرح في الرضا واليقين". وقال بعض العارفين، ومن سره أن لا يرى ما يسوؤه فلا يتخذ شيئا يخاف له فَقْدًا. قيل لسقراط الحكيم: "لأىّ شئ أنت نشيط قليل الحزن دائما؟" قال لأنى لا أربط قلبى بشئ إذا فاتنى أخرن عليه لأن جميع الأخران والإكدار أنما ينشأ من تعلق القلب وإرتباطه بأشياء فانية وأمور فاسدة". لا يتصور لها بقاء بل إمتداد في الجملة فضلا عن البقاء إذا التعلق بمثل هذه الأمور لا يخلو صاحبه عن إحدى البليتين أحدهما الخوف الطارى من توقع فقده إن كان موجود أو الأخر الحزن العارض من فقده أو من فوته. إن كان موجودا قد فقد أو معدوما قد طلب ولم يحصل فلا مخلص إلا في التعلق بالباقيات الصالحات وهى الفضائل والكمالات التى يبقى مع النفس أبدية يتنعم ويتلذذ بها أبد الآبدين.

وكذا الحسنات التى يصدر من تلك [1543]/الملكات المسماة بالفضائل والكمالاة في هذه النشأة من أنواع العبادات والتسبيحات والتهليلات وسائر الخيرات والحسنات التى عينها الشارع وبينه الشرع. وليس المقصود منها إلا وصول الإنسان الى سعادة أبدية ولذة وراحة سرمدية سعادة محضة لا يشوبها شقاوة ونحوسة أصلا ولذة صرفة لا يخلطها ألم، وسرور تلك النشأة الأخروية دائم لا يقطعه حزن ولذتها مستمرة دائمة لا يعرضها ولا يعارضها ألم أصلا. طوبى لمن اثر الباقيات الصالحات وترك الفانيات الفاسدات ويل لمن عكس الأمر.

ويجب على العاقل أن ينظر في [1544]/أحوال أصناف الناس من أصحاب الخوف وغيرهم بطريق الإعتبار والاتعاظ. فيجد كل حزب بما لديهم فرحون بحيث يزعم ويعتقد أن ما عداه ممن لاشتغل بما اشتغل [1545]/هو به محروم محزون بسبب فوت ذلك الشغل عنه. فإذا وجد وشاهد أن كل حزب من السوقة وأصحاب الحرف مع جهالتهم وغفلتهم قانع بما في يده وفرح به بحيث ويعد ما عداه محروما محزونا بفوت ما في يده عنه. فيجب عليه مع كونه صاحب عقل ورشد بطريق الأولوية أن يفرح بما في يده من النعم الظاهرية والباطنية ولا يحزن بسبب الحرص على ما فى أيدى الناس وفات عنه ويقنع بالموجود ولا يحرص على طلب المفقود[1546].

لأن الله سبحانه قال في كتابه المجيد مخاطِبا لحبيبه ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه الاية". وكذا من الأيات المنسوخة القرآنية لو كان لإبن أدم وأديان من الذهب لا

[1543] 81أ (ظ).
[1544] 104ب (و).
[1545] 105ع (ظ).
[1546] كذا ذكره الدواني في لوامع الإشراق لبيان مكارم الأخلاق مؤلف له فى علم الأخلاق: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

تبغى اليهما ثالثا وما يملأ جوفه إلا التراب. وقال سلطان العارفين عمدة الواصلين أستاذنا جلال الدين ـ قدسنا الله بسره المبين ـ فى كتابه المعروف بالمثنوى: "كوزه چشم حريصان پرنشد. تاصدف قانع نشد پردرنشد." حاصل معناه الشريف: "ما إمتلأت عين الحريص قط، لأن الإمتلاء متوقف على القناعة التى هى مضادة للحرص لا يجتمعان في محل واحد قطعا".

ثم أورد له مثالا محسوسا على دأبه الشريف في توضيح المعانى الدقيقة. وتقريرها في أذهان الطالبين فقال: "ألا ترى أن الصدف الذى يتكون فيه اللالى لا يمتلئ جوفه بالالى والدرر ما لم يقنع ولم يسد فمه عند نزول المطر الربيعي. يلمّح به الى قصة مشهورة من أن الأصداف يخرج الى وجه البحر عند نزول المطر في شهر نيسان من الشهور الرومية. وهو وسط فصل الربيع فالصدف الذى يقنع بما وصل به[1547] من قطرات المطر في أول الوهلة ويرجع الى محله من قعر البحر يحصل فيه لآل كبار ثمينة حتى ما يقنع [1548]/منها بقطرة واحدة حصل فيه اللؤللؤ الكبير الذى يقال له الفريدة، والدر اليتيم لانفرادها في محل تكونها ولايُقَدَّرُ [1549]/لها قيمة لكمال شرفها وغرتها. ثم يليه ما يقنع بقطرتين ثم وثم كلما ازداد قناعة ازداد دره شرفا بخلاف الحريص منها، فما يكون أحرص لم يتكون فيه درّ ولؤلؤ أصلا. فكلما نقض الحرص زاد وشرف الدرر طوبي لمن تدبر [1550]/واعتبر.

إعلم أن الأمراض النفسانية قد يكون أولية غير ناشئة من مرض أخر، وقد يكون متولدة[1551] ناشئة من مرض أخر واحدا كان المنشأ أو زائدا عليه. فيقال لها الأمراض المولدة والتابعة أيضا وللاوّلية الأمراض الأولية والأصلية والمتنوعة، كما أن الحال في المرض الجسماني أيضا كذلك. لكن فيها يقال[1552] للأمراض المولدة الأعراض وللاولية الأمراض مثل الحمى المتولدة من ورم حار. فيسمى الورم من مرضا والحمى عرضا ولا يبالون بالعرض ولا يهتمون إلا بعلاج المرض. إذ العرض تابع يزول بزواله إلا أن يكون العرض شديدا بحيث يشغل الطبيعة عن قبول العلاج والتصرف في الدواء. فح يسكنون ألم العرض ويكسرون بسورته لترويح الطبيعة في الجملة. وأما إزالة العرض مع بقاء المرض المتبوع فلا سبيل اليها. فيجب أن يكون الحال، أعنى ترتيب العلاج هنا أى في الطب

[1547] به: اليه: فى ـ ب، ع ـ.

[1548] 82أ (و).

[1549] 104ب (ظ).

[1550] 106ع (و).

[1551] لا يتوهم أن التوليد هنا هو التوليد الذى قال به المعتزلة فانهم يقسمون الفعل الإختيارى الى قسمين قسم متباشرى أولى وقسم توليدى يتولد وينشأ منه مثل حركة اليد وحركة المفتاح. فان الأولى مباشرية والثانية توليدية إذ القصد والمباشرة إنما يتعلق بحركة اليد دون المفتاح. فإن حركته إضطرارية في حكم الإختيارية. وأكثر الأثار المترتبة على الأفعال المبعوثة توليدية. ويفرق كالوجع وتفرق الإتصال المتولدين من الضرب أى امساس بدن الحيوان بشئ من الأعضاء أو من الآلات الخارجية امساس عنيفا. وهذه المولدات قد يكون واحدة وقد يكون عديدة بمراتب أو بدونها واما كون التوليد وهنا غير التوليد ثمة فإن هذا في الطبعيات أو ما في حكمها وذاك في الإختياريات أوما في حكمها فليتأمل : فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.

[1552] فيها يقال: يقال فيها، فى ـ ب، ع ـ.

النفساني أيضا كذلك كما يستمع التفصيل إنشاء الله الرحمن. والذى كان المص قد ذكره الى هنا من الأمراض الجزئية ومعالجتها فهى الأمراض الأولية الأصلية.

فأراد أن يذكر بعض الأمراض الجزئية المولدة أيضا، فقال **الحسد منشأه الحرص والجهل بأن إستيعاب جميع الخيرات ممتنع**. إنما خصة بالذكر لكونه أردأ الأمراض المولدة وأعمها عروضا وأكثرها معروضا. ولذلك بعنيه قدّمه على ما عداه إذ الأمور المذكورة تقتضى زيادة الإهتمام به وهو يقتضى التقديم. وقد فُسِّر الحسدُ بتفاسير عديدة مآل الجميع واحد أشهرها واخصرها ترقب زوال نعمه الغير إن كان هذا الترقب والترجى مع تمنى وصول النعمة اليه أي الى الحاسد يكون للشهوية مدخل في تولده وإن لم يكن معه تمنى الوصول فيكون ناشئا من الغضبية. وأيضا قيل في تفسيره الحسد هو التألم والحزن بما يراه من النعم عند غيره مع ترجى [1553]/زوال تلك النعم عنه وتمنى فساد حاله.

والتحقيق أنه هيئة ردية حاصلة في النفس بسبب إنقباضها عند إدراك وجود النعم للغير ومشاهدتها إياها عنده. فتتمنى زوال تلك النعم عنه ويتلذذ وينبسط [1554]/بإدراك زوالها عنه سواء وصلت اليها تلك النعمة الزائلة عن غيرها أو لم تصل فيكون ح ناشئا من القوة الغضبية فقط. وأما إذا كان مع تمنى الزوال عن غير ترجى الوصول اليها [1555]/فيكون ناشئا من الشهوية فقط. كذا قيل إلا أن التحقيق عندى أن يكون ح ناشئا من مجموع القوتين الغضبية والشهوية تمنى الزوال من الأولى وترجى الوصول من الثانية ولا محذور في أن ينشأ شئ واحد من الضدين بأن يكون مشتملا على أثريهما المتضادين المتعاقبين لا المجتمعين والمتعلقين بأمرين متغايرين لا بأمر واحد فاليتدبر.

أما إنتشاء[1556] هذا المرض أى الحسد من الحرص فلأن الحرص لما كان عبارة عن الإنكباب على الأشياء الملائمة في إعتقاد الشخص المحبوبة المطلوبة عنده وعن المبالغة في تحصيلها. فإذا إشتد ذلك بقصد ويريد الفوز بجميع تلك الأشياء المتفرقة في أيدي الناس ومن شدة حرصه يغفل ويجهل عن واقع الحال. فيزعم أن حصولها له يتوقف على زوالها من أيدى الناس. فيتمنى ويترقب الزوال حتى يصل اليه هذا كما ترى أحد قسميه وهو القسم الناشئ عن الشهوية. وأما الذى ينشأ من الغضبية على المشهور أو منها ومن الشهوية جميعا بناء على التحقيق، فبيانه أن الحسود يرى ويعتقد أن جميع من عنده شئ من النعم عدو له بسبب أن النعمة التى في يده لو لم يكن هو لكانت واصلة اليه، أى الى الحسود. فكان ذلك الشخص صاحب النعمة منع الوصول فيتحرك القوة الغضبية بناء على هذا الزعم

[1553] 105ب (و).
[1554] 106ع (ظ).
[1555] 82أ (ظ).
[1556] انتشاء: انتشار، فى - ب، ع -.

الباطل فيريد الإنتقام منه بزوال النعمة عنه. وهذا الإعتقاد الباطل الذى حرك الغضبية إنما نشأ من كمال حرصه الناشئ عن القوة الشهوية المختلة بالخروج الى طرف الإفراط. وهذا غالبا لا يكون مع ترقب الزوال وتمنية ترجى [1557]/الوصول. أعنى ترجى وصول النعمة الزائلة اليه بل يقنع بمجرد زوالها عن محلها ولذلك قيل أنه أشر القسمين وأقبحهما. وقد توجد معه تمنى الوصول أيضا فح يكون للشهوية دخل في أول هذا القسم وفي غايته أيضا.

ولك [1558]/أن تقول للغضبية دخل في هذا القسم من جهة أخرى غير ما ذكر بيانه أن الحسود لما ترقب وتمنى زوال النعمة من الغير صار زوال النعمة عن الغير أهم المطالب وأحب المحابيب عنده. فإذا أبطأ حصول ذلك المطلب الأهم، أعنى الزوال يتصور ويتوهم أن المانع عن حصوله هو ذلك الشخص صاحب النعمة، فيتحرك غضبه عليه لأجله فيزيد الإنتقام بزوال النعمة عنه، فليتأمل وليتدبر. وأما إنتشاء الحسد من الجهل مطلقا فقد مرت الإشارة اليه في ضمن بيان إنتشائه من الحرص، يظهر بأدنى تأمل ومن الجهل بإمتناع الإستيعاب على جميع النعم. فظاهر غنى عن البيان وفي المنتشأ الثانى دخل للجهل بأن وصول نعمة الى شخص. لا يتوقف على زوالها أو زوال مثلها عن شخص أخر لأن النعم الألهية غير متناهية. فيكون للحسود جهل بذلك أيضا وللجهل بأن [1559]/زوال نعمة عن شخص لا يقتضى وصولها أو وصول مثلها الى من يتمنى الزوال. فكان المص أنما إقتصر على ذكر الجهل بإمتناع الإستيعاب لأنه أفحش أصناف الجهل وأقبحها هنا[1560] ولو كان قد إقتصر على مطلق الجهل لكان أولى.

ولا يخفى عليك أن منشأ هذه الجهول والغفلات كلها هنا إنما هو كمال الحرص بل منشأ حركة الغضبية أيضا هو هذا كما سبقت الإشارة اليه. فكفى لك في قبح الحرص ومذمته أنه منشأ لما هو أردأ الأمراض النفسانية وأقبحها وأرذلها بإتفاق العقلاء. وهو الحسد نعوذ بالله تعالى منه ومما يتولد منه[1561] ومن منشأه ولو قيل للحرص أم الرذائل وأصلها لجدير نستعيذ[1562] منه ومما يتولد منه بالله القدير. وقد إستدل الحكماء على أن الحسد أرذل الرذائل وأقبحها بأنه يدل على أن المتصف به، أى الحسود شراني. [1563]/لأن الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود على ما بين في محله فمن يريد وإنما زوال نعمه عن صاحبها، أعنى عدمها لا يُشكَ أنه يريد الشر ومن يستمر فى إرادة الشر شراني إذ لا معنى للشراني الأمر يد الشر. إذ الشر عدمي لا يتعلق به الإيجاد والإيقاع فيكون النسبة اليه بإرادة لا

[1557] 105ب (ظ).
[1558] 107ع (و).
[1559] 83أ (و).
[1560] هنا: ناقصة فى - أ -.
[1561] ومما يتولد منه، ناقصة فى - أ -.
[1562] يستعيذ: نستعيذ، فى - ب، ع -.
[1563] 106ب (و).

غير لا يقال العدم اللاحق بالموجود. يجوز أن يتعلق به الإيقاع لأنا نقول أن هذا [1564]/العدم ليس به علة مستقلة. بل بمجرد إنتفاء علة بقاء الموجود تأمل فإنه بحث عريض عميق لا يتحمل المحل لإيراده. واما ما ورد في مذمة الحسد وبيان مضرية للحسود من الأحاديث الشريفة. فكثير منها قوله ـ عليه الصلوة والسلام ـ "الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب". أنت خبير بأن لكل مرض عرضا لازما له فلا بد للحسد أيضا منه.

كما أشار اليه المص بقوله **وأثره الحزن الدائم** أى أثر الحسد والموصوف به وعرضه اللازم له حزن الحسود دائما مستمرا لا ينقطع ولا ينفك عنه أصلا ما دام متصفا بالحسد. لأن حزنه بسبب فقد النعم التى فى أيدى الناس عنه وبسبب فوت مطلوبه الذى هو ذوال تلك النعم عن أصحابها. ولا شك أن نعم الله سبحانه دائمة غير منقطعة عن عبادة بل عن جميع الموجودات. فيكون حزن الحسود المسبب من وصول النعم الدائمة الى غيره دائما مستمرا بسبب كمال حرصه لا يرى ماله وما يصل اليه من النعم. فيكون مع حسودية كافرا للنعم الإلهية أيضا عصمنا الله وإياكم من أمثال هذه الصفات الذميمة والأخلاق الرذيلة.

ولما كان للحسد أنواع متفاوتة في القبح والردائة بالنظر الى من يتصف به من أصناف الناس وكان أقبحها وأشرها ما وجد فيمن يدعى الإتصاف بالعلم والفضيلة. أراد المص أن ينبه على ذلك فقال **وشره فيما بين العلماء** يعنى أقبح الحسد وأردؤه وأضره للحسود هو الحسد الذى يقع فيما بين العلماء. وإلا [1565]/فالحسد من حيث هو هو شر مخص كما سمعت في نقل دليل الحكماء على شرائية الحسود. وبيان ذلك أن الحسد في غير [1566]/العلماء والعلم يمكن أن يوجه ويعتذر عنه بسبب، أن النعم التى هى غير العلم قابلة للزحام. أعنى يمكن أن يتصور ويتوهم فيها المزاحمة والممانعة بأن يستحق لنعمة واحدة جماعة. فيكون وصولها الى بعض دون بعض سببا لتوهم المحروم أن الواصل اليه النعمة لو لم تكن أو لم يصل اليه النعمة لوصل اليه.

وأيضا أن نعمة واحدة من النعم التى هى غير العلم لا يمكن أن يشترك فيها أثنان فضلا عن جماعة ولا يمكن أيضا أن يتشاركا في التمتع والتلذذ بها بخلاف نعمة العلم. [1567]/إذ لازحام فيها وفي التمتع والتلذذ بها. بل كلما إزدادت الشركاء في علم وفي التمتع به عظم العلم. وزادت ثمراته ففي مثل هذه النعمة لأوجه للحسد ولاعذر للحسود أصلا. بل يكون حسده[1568] دالا على أن الحسود شرير بالطبع وشراني بحسب الجبلة ولا شك أن مثل هذا الحسد أقبح أنواعه والتحقيق. أن الحسد

[1564] 107ع (و).
[1565] 83أ (ظ).
[1566] 106ب (ظ).
[1567] 108ع (و).
[1568] حسده: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.

فيما بين أكثر العلماء ليس في نفس العلم ولا من جهته. بل لأجل إعتبار الناس وتحصيل الجاه والجلال والمال والرياسة الدنيوية الإعتبارية. فيكون في منشأ حسدهم دخل الفساد كيفية القوة النظرية أيضا كالمجاراة والمماراة بخلاف حسد ما عداهم. إذ لا دخل فيه للقوة النظرية كما مر بيانه فيمكن أن يكون هذا أى كون حسدهم ناشئا عن منشأ فيه دخل لفساد القوة النظرية سببا لا قبحية حسدهم وأشريته. لأن فسادها بمنزلة فساد الحاكم وفساد ما عداها بمنزلة فساد المحكوم عليه.

فإذا ظهر فساد المحكوم عليه وبلغ الى الغاية يرجع الى الحاكم فيدفعه إذا كان صالحا. وأما اذا فسد الحاكم فيصعب الأمر ويشكل الحال خصوصا. إذا كان التنبه على وقوع الفساد ثم التدبير في دفعه ورفعه متوقفا على صلاحه. أعنى صلاح الحاكم وهو القوة النظرية العاقلة ههنا كان الإشكال والصعوبة بالغا الى الغاية ومن الله التوقيف والعناية. لاسيما العلماء في زماننا هذا قد أفسدهم التحاسد والتباغض على وجه سرى منهم الفساد الى الدين والدولة الإسلامية [1569]/بحيث إختل النظام وإرتفع الإنتظام وعرض الضعف العظيم لأهل الإسلام وتحير في أمره كل واحد من الأنام. لأن التحاسد والتباغض فيما بينهم أدى الى إختلاف الكلمة والشقاق بحيث صدرت منهم أقوال متناقضة. وبذلك علم الناس أنهم متاحسدون متباغضون فكانوا لا ينقادون لما صدر منهم من الأحكام طوعا. بل خوفا عن الحكام فاختل النظام وإرتفع الإنتظام والمدد من الله الملك العلام.

والمص قد أشار [1570]/الى وجه شرّية تحاسد العلماء بقوله **إذ حظ واحد لا يتوقف على حرمان الآخر** كما يتصور أو يتوهم هذا في غير العلم [1571]/من النعم المحسود عليها. ولا يخفى عليك أن هذا أنما يستقيم إذا كان المحسود عليه هو العلم نفسه وهذا قليل نادر. بل المحسوس عليه غالبا هو الجاه والجلال والملك والمال والرياسة وإعتبار الناس لعل وجه الشرية حينئذ صدور مثل هذه الرذيلة ممن يدعى الفضيلة المستتبعة لتقليد الناس له وإقتفائهم لأثره فيكون حسده ضلالا واضلالا. وأنت قد سمعت أنفا وجها أخر لشرية حسدهم تذكر وإنما لم يتعرض المص لعلاج الحسد كما تعرض له فى غيره. لأنه لما نبه على سببه ومنشائه. وأنت تعرف أن لا معنى للعلاج الإزالة السبب وقطع سببيه. فيكون العلاج في حكم المذكور ولوذكره كان تكرارا مستدركا فمن[1572] أزال عن نفسه الحرص والجهل المذكور زال الحسد لا محالة ومن الله التوفيق والإعانة. ولما كانت صفة أخرى

[1569] 107ب (ظ).
[1570] 84أ (و).
[1571] 108ع (ظ).
[1572] فمن: و: فى - ب، ع -.

تشبه الحسد وتشاركه في بعض معناه وبعض اثاره المترتبة عليه. لكنها تفارقة في جهة منها تجئ الشرية والقبح الى الحسد.

أراد المص أن ينبه عليها فقال **الغبطة طلب حصول الخير له مع عدم الزوال عن الغير**. قال في الصحاح الغبطة بالكسر أن تتمنى مثل حال المغبوط من غير أن تريد زوالها عنه وليس بحسد يقول غبطة بما نال من باب ضرب. قال أبو سعيد الاسم الغبطة وهى حسن [1573]/الحال ومنه قولهم "اللهم غبطا لاهَبْطا" أى نسألك الغبطة، ونعوذ بك أن نهبط عن حالنا، إنتهى. فالإصطلاح قد وافق اللغة ههنا قال الشارح الأبهري اللام في الخير للإستغراق فيكون المطلوب حصول جميع الخيرات. فح يكون ناشئا عن الحرص والجهل بإمتناع الإستيعاب على جميع الخيرات. وهذا ينافي كونه ممدوحا على الإطلاق ولك أن تجعل اللام في الخير للعهد الخارجي بقرينة ما نقلناه عن الصحاح من أن المطلوب المتمنى مثل حال المطلوب من الخيرات لأكل خير كما زعم الشارح، ولا شك أنه ح صفة ممدوحة لا حرص فيها ولا جهل.

فيكون قول المص **وهو محمود في الأخروية وفي الدنيوية حرص** محتاجا الى العناية التوجيه بأن النظر والتوجيه الى نعمة في يد الغير. إذا كانت النعمة دنيوية يشعر بالحرص وبالغفلة عما في يده. فيتوجه اليه نوع ذم لا الذم الذى [1574]/يتعلق بالحسد لأن الحسد شر لكونه متعلقا بالعدم والزوال وليس في الغبطة ذلك، فلا يكون شرا مثل الحسد. إلا أنه لما اشعرت بالحرص والغفلة القبيحين صارت لها جهة قبح ما فتوجه اليها الذم من تلك الجهة. ولا يجرى ذلك في النعم الأخروية ذكر المص الضمير في قوله. وهو بإعتبار المعنى وهو طلب الحصول لكونه أقرب وأخصر[1575].

ومن الأمراض [1576]/النفسانية الناشئة من عدة أمراض أخر **الطمع ذل ينشأ من الحرص والباطلة والجهل بحكمة الله تعالى في الحاجة الى التعاون.** إعلم أن الطمع توقع حصول شئ من الغير بلا معاوضة ولا معاونة في أمر من الأمور[1577] ذلك الغير. فيورث الذل كما ورد في الحديث[1578]: "من قنع عزّ ومن طمع ذلّ".

وانما حمل المص الذل[1579] عليه بطريق المواطأة مع أنه ليس إياه. بل هو اثر مترتب عليه أشاره الى أنه اثر لازم غير متفكر عنه أصلا. بحيث كأنه هو لا

[1573] 107ب (ظ).
[1574] 109ع (و).
[1575] واخصر: واحصر، فى ـ ب، ع ـ.
[1576] 84أ (و).
[1577] الامور: امور، فى ـ ب، ع ـ.
[1578] وفي رواية عن من قنع ذل من طمع والمعنى وأحد قال العارف ما أبعد المكرمات من رجل على نوال الرجال يتكل: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1579] الذل: الذى، فى ـ ب، ع ـ.

غير ينبغى أن يعرف أن العلم الأزلى المتعلق بالنظام الأكمل الذى عليه الوجود وجميع الموجودات ومثل ذلك النظام في العلم الإلهي، يسمى عند الحكماء [1580]/بالعناية الأزلية وبالحكمة الإلهية. وقد إقتضى ذلك العلم والعناية أن يكون الإنسان مَدَنيّاً بالطبع يعنى محتاجا الى التمدن والتجمع مع بنى نوعه ليتعاونوا في مصالحهم المهمة وحوائجهم الضرورية في معاشهم الذى يتوقف عليه بقاء شخصهم ونوعهم فيعين بعضهم بعضا، كما سبقت الإشارة الى ذلك في علاج الكبر والمباهاة. فمن يتوقع حصول مهمة من الغير جزافا بدون أن يعينه بوجه ما في مهم من مهماته كان طامعا بسبب حرصه وبطالته وجهله بحكمة التعاون.

وأما الفقراء العاجزون المستحقون للصدقة والزكوة فلهم إعانة بالدعاء على ما بين في كتب الأصول عند بيان إستحقاق المساكين لمقدار الكفاية والكفاف من بيت المال من أن دعائهم. لما كان سببا لنزول الأمطار الموجب لعمارة الاراضي المودية الى بقاء النظام الى وقته المعلوم عند الله تعالى. إستحقوا الحصة تدفع ضرورتهم من بيت المال المجتمع من اعشار محصولات الأرض ومن خراجها. فلا يكون الواصل اليهم جزافا /[1581]محضا فلا يكون توقعهم وطلبهم لمقدار كفافهم طمعا، بل طلب لما يستحقونه بدعائهم الذى له مدخل في بقاء النظام. واما علاج الطمع فهو إزالة أسبابه من الحرص والبطالة والجهل، إعانتى الله تعالى وإياكم وهو الموفق والمعين.

ومن الأمراض النفسانية الناشئة من أمراض أخر **الحقد يزول بتصور الأخوة الحقيقية**. الحقد بكسر الحاء المهملة من باب طرب وهو الضِغن بكسر الضاد المعجمة. وهو طلب الإنتقام ويجئ من باب ضرب أيضا وفي كليهم يتعدى بعلى يقال حقد عليه بخلاف ضغن. فإنه من باب ضرب لا غير ويتعدى بنفسه ويقال ضغنه أى قصد أخذ الإنتقام منه. وهو ينشأ من التهور ومن الجهل بالأخوة الحقيقية وبأن فوقه منتقما حقيقيا عادلا يأخذ الإنتقام[1582] المظلوم عن ظالم. وعلاجه إزالة الهتور وإزالة الجهل المذكور بتصور الأخوة الحقيقية التى بين أفراد الإنسان. لاسيما إذا كانوا مؤمنين [1583]/جمعتهم ملة واحدة وألفتهم شريعة واحدة، كما نطق به حديث: "المؤمنون أخوة إذ الأخوة عبارة عن كون حيوان [1584]/بحيث قد تولد معه حيوان أخر من نطفة حيوان واحد من بني نوعهما".

ولما إعتبر في الأخوة الإتحاد في النوع أى التماثل بين الأخوين وبينهما وبين الأب ظهر أن الأصل في ذلك هو الإتحاد في النوع. ولذلك يقال لأفراد نوع

[1580] 108ب (و).
[1581] 109ع (ظ).
[1582] الانتقام: انتقام: فى - ب، ع -.
[1583] 108ب : فى - ب، ع -.
[1584] 85أ (و).

واحد بنو ذلك النوع. فإذا أبد ذلك الإتحاد[1585] في الدين الحق صار أكد وأشدّ من الأخوة النسبية. فإذا عرف ذلك يوبخ نفسه ويعيرها بقصد الإنتقام وطلبه من أخيها لعلها يسمع منه ويرجع عما فيه من الحقد وغيره من الرذائل. ولم يتعرض المص للتهور وعلاجه لدفع الحقد لظهوره من طلب الإنتقام. فترك التعرض للظاهر وذكر الخفي وهو الجهل بالأخوة.

ومن الأمراض المذكورة **الكذب**[1586] بل هو أقبح وأردأ تلك الأمراض ولذلك حرمه الشرع في جميع الأديان والملل وإستقبحه العقل وإستهجنه العرف.

وهو الأخبار بخلاف الواقع أو التكلم بكلام خبري غير مطابق للواقع بالقصد والإختيار، [1587]/هذا هو المعنى المصدري للكذب. فيكون ح وصفا للمتكلم ومعناه الإسمي هو الكلام[1588] الغير المطابق للواقع أو الخير الغير المطابق له. فيكون ح إما وصفا للكلام أو إسما لهذا النوع من الكلام يظهر وجه الترديد بالتأمل. قد ذهب البعض الى أن الكذب مطلقا يعنى بجميع أصنافه حرام لإمتناع[1589] له شرعا أصلا. وإستدل عليه بما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على حرمته. وذهب البعض الأخر الى أنه جائز، بل مستحسن، بل واجب في بعض المواضع وإستدل عليه بظاهر ما ورد في بعض الأحاديث والآثار.

وأجاب عنه الأول بما حاصلة أن طلاق الكذب على ما وقع في تلك المواضع على سبيل التجوز والإستعارة لا على سبيل الحقيقية. بل تلك إلا كاذيب من قبيل المعاريض التى ورد في حقها أن في المعاريض لمندوحة عن الكذب وكلامنا معكم في الكذب الحقيقي. وهذا بحث طويل الذيل لا يمكن الإستيفاء في هذا [1590]/المقام والحاصل أنه قبيح شرعا وعقلا وعرفا. لا يرتكبه عاقلا إلا بتأويل يخرجه عن حقيقة الكذب يدعوا اليه ضرورة قوية. وإنما إكتفى المص هنا في بيان قبيحة العقلى بقوله **وهو شر من عدم النطق**. لأنه غاية في بيان شريته و قبحه عقلا إذ العدم في نفسه شر فيكون الكذب شرا من شر نفسه. فيكون أشر وأقبح منه بلا شك. وأيضا أن المراد من عدم النطق البهيمة والجمادية فيكون الكاذب أدنى من البهائم والجماد.

ثم وجه وبيّن شرية الكذب من عدم النطق بقوله **لإفادته إعتقادا غير حق** أى غير مطابق للواقع قيل لا فرق بين الصدق والحق وقيل فرق بينهما يحسب الإستعمال. فإن الحق يستعمل في القول والإعتقاد والرأى، [1591]/بخلاف الصدق

[1585] الاتحاد: بالاتحاد: فى ـ ب، ع ـ.
[1586] كذب يكذب كذبا وكذبا على وزن علم و كيف وبابه ضرب يضرب: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[1587] 110ع (و).
[1588] الخبري: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1589] لامتناع: لامساغ، فى ـ ب، ع ـ.
[1590] 109ب (و).
[1591] 85أ (ظ).

فإنه مختص بالقول وأيضا أن الحق يعتبر فيه المطابقة من طرف الواقع فيكون الواقع مطابقا إسم فاعل الحكم أو الإعتقاد أو الرأى مطابقا إسم مفعول. فيوجد فيه مبالغة لا يوجد في الصدق لأنه لا يعتبر فيه المطابقة الأمن طرف الحكم[1592] الكلام المشتمل على الحكم. فيؤدى هذا الإعتقاد الباطل الى فسادات عظيمة.

[1593]/كما أشار المص الى ذلك بقوله **وربما جلبت مضار** يعنى كثيرا جلبت تلك الإفادة مضرات ومفاسد على الكاذب وعلى غيره من الناس ومن مطلق الموجودات. فيكون مؤديا الى إختلال النظام وإرتفاع الإنتظام من أهل منزل أو بلد أو إقليم، فأى شر يتصور فوق هذا ولا يخفى عليك أن ربما هنا للتكثير لا للتقليل بقرينة مقام التوجيه والتعليل. لأن من أصناف الكذب النميمة والبهتان والسعابة وكل واحد منها غاية في جلب المفاسد والمضار. فمن تنبه على قبحة وأراد إزالته عن نفسه **فليذكر تبعاته من المذمة وعدم الإعتماد والإستخاف**. وليوبخ نفسه وليؤنفها عن قبول هذه المذمات والقبائح. ويذكرها أولا أن شرف الإنسان وإمتيازه عن سائر الحيوان بالنطق، والبيان عما في ضميره بأخصر الطرق وأسهلها وأعطى لأجله آلة سهلة التناول والتحريك ومادة هى ضرورية [1594]/الوجود لبقاء الحيوة الحيوانية. وهى الهواء المرد وفي الصدر بالتنفس أى بجذب هواء جديد من الخارج ودفع هواء محترق بحرارة القلب لترويح الروح الحيواني وإن لم يكن لا حرق من شدة حرارة القلب.

فإذا أراد الإنسان أن يتكلم يحرك ذلك الهواء المردد بإختياره تحريكا عنيفا. فيحصل الصوت ثم يقطع الصوت عند المخارج المخلوقة في خلقه وفمه الى الشفتين على حسب مشيته فيحدث الحروف. ثم تركب منها الكلمات ثم منها الكلام. فيوجهه يلقية الى واحد من بنى نوعه أعنى الى المخاطب ليفيده فائدة غير حاصلة عنده. وهى في الكلام الخبري صورة أمر واقع في الخارج أو في نفس الأمر. فلذلك يقال للبيان[1595] الذى هو الة للنطق ترجمان القلب. أى النفس الناطقة إن كانت النفس خيرة يترجم عنها بالخير والصدق وإن كانت شريرة يترجم عنها بالشر والكذب ومن ثمة جعلت رياسة الأعضاء بعد القلب للبيان[1596] وهو جرم صغير ولكن جرمه[1597] كبير.

وكذا خيره إلا ترى أن من يقع في الكفر - نعوذ بالله تعالى- أنما يقع بسببه ومن جهته غالبا، وأيضا قد جعل الاقرار به عند البعض ركنا غير قابل للسقوط من الإيمان وعند [1598]/الأخر ركنا قابلا للسقوط وعند الأكثر شرطا له عند عدم

[1592] اى: ناقصة فى - أ -.
[1593] 110ع (ظ).
[1594] 109ب (ظ).
[1595] للبيان: للسان: فى - ب، ع -.
[1596] للبيان: للسان: فى - ب، ع -.
[1597] جرم: جزم: فى - ب -.
[1598] 111ع (و).

المانع عن الاعلان والإظهار وعلى كل تقدير له [1599]/دخل في الإيمان الذى يترتب عليه جميع السعادات وعلى خلافه جميع النحوسات والشقاوات، فإذا كان المتكلم المخبر صادقا في أخباره يفيد المخاطب فائدة فيزيده علما كليا أو جزئيا. وإذا كان كاذبا يفيده صورة غير مطابقة للواقع فيزيده جهلا مركبا فيكون المتكلم ح ضالا ومضلا هذا إذا لم يكن تلك الصورة منشأ لمفاسد أخرى ومولدة إياها. وأما إذا كانت منشأ لمفاسد ومولدة لمضار عامة أو خاصة كان شر الكذب وضرّه أشد وأعظم من الأول بلا شك، نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا. فإذا ذكر العاقل نفسه هذه المقدمات وانفها عن إرتكاب أمثال هذه السيئات يرجى أنها مرجع[1600] عما فيه من [1601]/إرتكاب الكذب. ويواظب على الصدق الذى فيه النجاة عن العقوبات الدنيوية والأخروية كما أن الهلاك الصوري والمعنوي في الكذب، اللهم ثبت أقدامنا على الصدق والثبات.

إعلم أيها الطالب للنجاة أن الكذب حالة ردية غاية في القبح والردائة بحيث لا يجامعه شئ من الفضائل ومكارم الأخلاق عند العقلاء بالإتفاق. لأن من كان الكذب خلقا له وملكة متمكنة فيه بحيث يصدر منه الكذب بلا قصد بمنزلة العقل الطبيعي - نعوذ بالله تعالى- لا يكون حكيما ولا شجاعا ولا عفيفا ولا عادلا ويكون متصفا بأحد طرفي الإفراط والتفريط من كل منها. إما مجربزا أو بليدا، وإما متهور أو جبانا، وإما فاجرا أو جامدا، وإما ظالما أو منظلما. وكفى هذا شاهد اعلى أقبحيته وأشريته. وينشأ من الكذب مفردا أو مركبا مع غيره من الرذائل رذائل كثيرة.

منها ما أشار اليه المص بقوله **ومنه من العجب ينشأ الصلف**: أى من الكذب ومن العجب يتولد الصلف بفتح الصاد المهملة واللام. وهو إدعاء الشخص ما ليس فيه من النزاهة والكمال والتفوق على الغير. قال الخليل الصلف مجاوزة قدر الظرف والادعاء فوق ذلك تكبرا فهو رجل صَلِف وقد تصلف. إنتهى، [1602]/وإنتشاء ذلك من الكذب والعجب ظاهر غنى عن البيان.

والغرض منه أن يعظمه الناس فينعكس الغرض غالبا. وإنما خصه المص بالذكر لكونه أقبح ما ينشأ منه الكذب ولذلك صار منشأ للنفاق ولكثرته معروضا وعمومه عروضا وعلاجه إزالة الكذب والعجب. **ومنه النفاق**: أى من الصلف ينشأ النفاق. وهو إظهار نقيض ما اضمر في الباطن، إن كان ذلك فيما يتعلق بالدين والعقائد الدينية، يسمى نفاقا في الدين وصاحبه في أسفل السافلين. وإن كان في

[1599] 86أ (و).
[1600] مرجع: يرجع: فى - ب -.
[1601] 110ب (و).
[1602] 111ع (ظ).

المعاملات الدنيوية يقال له النفاق في الصداقة. إذا إستمر ويمكن في صاحبه تؤدى الى الأول غالبا وعلاجه إزالة الصلف، ومن الله التوفيق والهداية.

إعلم أن جميع [1603]/ما ذكر الى هنا من الأمراض النفسانية الجزئية والكلية، [1604]/إنما يصير كل واحد منها مرضا للنفس، إذا تمكن ورسخ في النفس بحيث صار خلقا لها واحدث فيها هيئة ردية قبيحة يخرجها عن طهارتها الأصلية وحسنها الذاتي بحيث يكون بها في حكم الممسوخ الى صورة حيوان قبيح المنظر. يكون تلك الهيئة الخبيثة الردية مختصة بذلك الحيوان يشاهدها بتلك الصورة في هذه النشأة الدنيوية من له بصر بصيرة من أصحاب الكشف والشهود.

حكى الدواني في اللوامع؛ أن أحدا من أصحاب الكشف حضر في مجلس واحد من أصحاب الجاه. وكانت العبادة والرغبة في الشهوات البهيمية غالبة على ذلك الشخص صاحب الجاه. فغلبت حالة إستغراقية على العزيز صاحب الكشف وإنكشفت عليه الصورة الباطنية لصاحب المجلس في صورة حمار. فنادى العزيز أصحابه وأمرهم بإخراج الحمار عن المجلس والح عليهم بذلك ولم يسكن ولم يسكت[1605] حتى إضطر الشخص الى الخروج عن المجلس. فسكن العزيز ثم لما عاد الى الصحو نقلوا اليه ما صدر منه. فاقسم بالله انه صادق فيه وانه شاهَدَه كذلك وأمثال هذه النقول والحكايات كثيرة طوبى لمن إعتبر واتعظ منها وخلص نفسه عن أمثال هذه الصور القبيحة قبل مضى الوقت وفوت الفرصة ووقوع الندامة [1606]/حيث لا ينفعه الندم.

وذلك أن النفس الناطقة البشرية على ما بين في محله هيولانية الذات بحسب فطرتها مستعدة لقبول الخير والشر. أعنى الهيئات الحسنة والصور المستحسنة وعكسها من الصور القبيحة والهيئات المستهجنة. فكأنها مرآة مجلوة أية صورة نزلت فيها وإنعكست عليها قبلتها وترى تلك الصورة فيها حسنة كانت أو قبيحة. وإنما الإعتبار المتمكنة فيها بحيث يبقى معها مؤبدة. وأما ما يمر عليها ويقضى عنها إما سريعا أو بطيئا، فلا إعتداد به فإنه من قبيل الأحوال لا الملكات والأخلاق ويستدل على التمكن وعدم التمكن في الخير والشر بالأفعال والأثار الصادرة من تلك المبادي. كما علمته غير مرة لكن العاقل المتيقظ لا يحوم حول الحمى أعنى يترك الشر والضر بالكلية خوفا عن تمكن [1607]/مبدئهما، إذ الضعيف من العدوّ قوى والقليل كثير في نظر العاقل. فلا يستحقر ولا يستقلل عدوا لأن إستحقاره وإستقلاله يؤدى غالبا الى قوته وكثرته وغلبته على من يعاديه غالبا بسبب الإهمال والتكاسل في دفعة عند ضعفه وقلته، اللهم منك العون والعناية والتوفيق والهداية.

[1603] 86أ (ظ).
[1604] 110ب (ظ).
[1605] يسكت: يسكت: فى - ب، ع -.
[1606] ع112(و).
[1607] 111ب (و).

ولما أتم المص الكلام على وجه يناسب هذا المختصر في القسم الأول من الأقسام الثلثة للفن. وهو [1608]/قسم تهذيب الأخلاق أعنى ما يتعلق بأخلاق شخص واحد أراد أن يشرع في القسم الثاني، وهو قسم تدبير المنزل أى تدبير مصالح جماعة متالفة بتألف[1609] مخصوص. فقال **المقالة الثالثة في سياسة المنزل.** وهذا القسم من الحكمة العملية علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد، والمولود، والمالك، والمملوك، والزوج، والزوجة، والمتمول، والمال. وفائدته أن يعرف كيفية التشارك اللائق لأهل منزل المنظم لأحوالهم المتم لمصالحهم على وجه مقبول في الشرع والعقل والعرف. وقد عرفت التفصيل في أوائل الشرح يجب أن يعرف هنا ما هو المراد من المنزل في إصطلاح هذا الفن [1610]/وما سبب الإحتياج الى المنزل.

أما المراد من المنزل ههنا التألف المخصوص الذى يكون بين الزوج، والزوجة، والوالد، والولد، والخادم، والمخدوم، والمتموّل، والمال. سواء كانوا من أهل المدير أو أهل الوبر لا البيت المتخذ من الحجر والمَدَر أو من الشَعْر والوَبَر. وأما بيان الإحتياج الى المنزل وسببه فلان الإنسان في بقاء شخصه محتاج الى الغذاء. ولا يمكن تحصيل الغذاء إلا بتدبير صناعي كالحراثة والحصادة والتنقية والتطحين والتخمير والطبخ. وتمهيد هذه الأسباب إنما يتأتى بمشاركة ومعاونة. ثم أن تهيئة المقدار الضروري في كل يوم من الغذاء يتعذر كل يوم فمست الحاجة الى ادخار أسباب المعاش وحفظها من أبناء النوع، ولا يتصور المحافظة بدون مكان يضبط فيه الغذاء فاحتيج الى المنزل.

ثم إن الشخص يحتاج الى ترتيب الصناعة الضرورية في تحصيل الغذاء. فلا بد له من معاون يقوم في منزلة [1611]/ويتوب عنه في حفظ أغذيته وأقواته وقت غيبته وإشتغاله بأموره الضرورية هذا بالنظر الى حال الشخص وأما بالنظر الى حال النوع. فلا بد له من إمرأة ينتظم بها أمر التوالد والتناسل بالإزدواج معها. فاقتضت الحكمة الإلهية أن ينضبط بالتناكح أمر المنزل وأمر التناسل جميعا. فإذا وجد من بينهما ولد وجب تدبير أمره على الوجه اللائق. وإذا إجتمعت الزوج والزوجة والولد فمراعاة مصالحها بدون معاون متعبر، فيحتاج الى الأعوان والخدم وينتظم أمر المعاش بهذه الجماعة التى هى أركان المنزل. أعنى الوالد والوالدة والولد والخادم ومن المقرر المعلوم أن نظام كل كثرة منوط بوحدة تأليفية. فنظام المنزل أيضا مربوط بتدبير صناعي يوجب رابطة الألفة بين أهله والوالد من بينهم بهذا التدبير أولى. فرياسة المنزل وسياسة أهله مفوض برأيه فلا بد أن

[1608] 87أ (و).
[1609] تالف: بتأليف: فى - ب، ع -.
[1610] 112ع (ظ).
[1611] 111ب (ظ).

يقوم بسياستهم بأنواع التدبيرات الضائية [1612]/من الترغيب، والترهيب، والوعد، والوعيد، والتكليف، والرفق، والمداراة، [1613]/واللطف، والعنف حسبما يقتضيه الجال[1614] حتى يبلغ كل من كان يجب تدبيره الى كماله اللائق به ويأمن عن الإختلال.

هذا هو المشهور في كتب هذا الفن في بيان الإحتياج الى المنزل وتدبيره. ولا يخفى عليك ما فيه شائبة التدافع والتناقض ومن الإضطراب الصريح والخفاء في إفادة المقص. أما التناقض فلانهم قد نفوا إرادة البيت المتخذ من الحجر والمدر من المنزل ثم بينوا الإحتياج اليه على وجه تقتضى إرادة المنفي لأن حفظ الأغدية والأقوات المدخرة. إنما يكون في بيت متخذ من الحجر والشجر فلا أقل من الوبر. فيكون في كلامهم نفى وإثبات وارد أن على شئ واحد من جهة واحدة وهذا هو التناقض. وأما الإضطراب فصريح لا حاجة الى البيان ولا بأس في التنبيه. أنت خبير بأن بيان المجموع من عدة أمور على وجه التفصيل يجب أن يكون على الترتيب المرعي في الإجمال. وليس بيانهم على هذا المنوال عند أدنى [1615]/تأمل يظهر الحال أقول وبالله التوفيق وبيده أزمة التحقيق.

أن المناسب للمقام الملائم للمرام أن يترك المنزل هنا على معناه المشهور وهو البيت المتخذ من الحجر أو من الوبر. لأنه من المهمات التى لها دخل تام في بقاء الشخص والنوع. إذ قد بين في محله من كتب الأصول أن المصالح المهمة الواجبة مراعاتها خمس مصالح: أولها حفظ الروح والمهجة، وثانيها[1616] حفظ المال، وثالثها[1617] حفظ النسب، ورابعها[1618] حفظ الدين، وخامسها[1619] حفظ العقل. ولا شك أن للمسكن دخلا تاما في حفظ الروح والمهجة عن الأعداء والسباع وغيرهما مما يخاف منه الضرر عليه، وفي حفظ المال أيضا من حرامية والسراق، وفي حفظ الحريم عن أهل الفجور، وفي حفظ الدين بواسطة حفظ العرض وفي حفظ العقل عن الأفكار المتعلقة بالروح، والمال، والحريم، والدين.

ولما ظهر لك أن المنزل بمعنى البيت المتخذ مسكنا له دخل تام في المصالح المهمة، بل من المهمات الأولية. ولذا قيل؛ "أول ما يشترى وأخر ما يباع هو المسكن". علمت أن المناسب أن يعتبر هذا القسم من الفن بأنه علم بمصالح جماعة متألفة تألفا مخصوصا مؤديا الى الإجتماع في منزل واحد. وأما الداعي الى هذا [1620]/التألف والتجمع، فهو ضرورة التعاون في المصالح التى يتوقف عليه البقاء

[1612] 87 أ (ب).
[1613] 113ع (و).
[1614] الجال: الحال، فى - ب، ع -.
[1615] 112ب (و).
[1616] ثانيها: ثانيتها: فى - ب، ع -.
[1617] وثالثها: وثالثتها: فى - ب، ع -.
[1618] ورابعها : ورابعتها: فى - ب، ع -.
[1619] وخامسها: وخامستها: فى - ب، ع -.
[1620] 113ع (ظ).

شخصا ونوعا. وقد عرفت التعاون العام الى جميع أفراد الإنسان، وأنت خبير بأن تعاون يدور ويبنى على التعارض وهذا لا يتصور في جميع المواضع وبالنسبة الى جميع الأشخاص أن يكون بطريق التعامل. أعنى بأن يعمل كل واحد من المتعاونين عملا يكون عوضا عن عمل الأخر. فلا بد من شئ يتم به مصلحة التعاوض في التعاون وهو [1621]/النقذ الرائج من الجسدين الشريفين الذهب والفضة في غالب البلاد.

ولذلك سمّاه الحكماء بالناموس العادل الأصغر كما أنهم سموا الشريعة بالناموس العادل الأكبر والحاكم الذى يجرى أحكام الشريعة بالناموس العادل الأوسط، كما مرت الإشارة الى ذلك. وسمى هذا [1622]/النقد و[1623] عرف الناس بالمال. وإن كان المال أعم منه حقيقة. لأنه إما بمعنى ما يميل اليه الإنسان ويدخر لوقت الحاجة أو بمعنى ما خلق لمصلحة الآدمي ويجرى فيه الشحّ والفنّة[1624]. فصار المال من جملة المهمات التى يتوقف عليه التعاون والتعاوض، وأيضا من ضروريات الشخص إما في جميع أحواله أو بالنظر الى حال مرضه وعجزه عن تدبير مهماته التى يتوقف عليها بقاؤه من رفيق شفيق يعينه. وينوب عنه في ذلك التدبير عند الحاجة اليه سواء كان المحوج الداعى الى ذلك غيبته عن المسكن بضرورة داعية اليها أو إشتغاله بأهم منه أو عجزه عنه بسبب مرض أو مانع آخر.

ولا يكفى في إستمرار الرفاقة الصحبة مجرد والتماثل والإتحاد في النوع. فإنه جهة وحدة عامة كلية لا يكون سببا لإرتباط خاص مستمر، بل لا بد له من سبب محكم خاص طبيعي أو شرعي او مجتمع من كليهما.ومثل هذا السبب إنما يوجد بين الزوجين، لأنك تعرف ما فيما بين الذكر والأنثى المتحدين من في الحقيقة النوعية من العلاقة الطبيعية. فإذا إنضمت اليها العلاقة الوضعية الشرعية يكون محكمة متقنة بحيث يكونان كأنهما متحدان جسما وروحا، فيعين كل منهما الأخر في مهماته وينوب عنه في تهيئة الضروريات. فإذا وصل إجتماعهما الى مرتبة الكثرة بظهور [1625]/مولود منهما يقع الإحتياج الى خادم يعين في تدبير مصالح تلك الكثرة، ولا بد من إرتباط خاص بين ذلك الخادم ومخدومه حتى يخصص ذلك الإرتباط إعانته بذلك المخدوم وذلك الإرتباط الخاص لا يكون طبيعيا بل هو خارجي. أما عادي إرادي مثل الإرتباط المبني على توقع التنفع وهو إعانة المخدوم للخادم بإيصال مهماته الضرورية اليه في مقابلة إعانة الخادم له بحركاته وأعماله يصرف قواه البدنية على حسب إرادة المخدوم، أو قسري شرعي مثل الإرتباط المبني على التملك أى المالكية والمملوكية.

[1621] 88أ (و).
[1622] 112ب (ظ).
[1623] و: فى: فى - ب، ع -.
[1624] الفن: الضن: فى - ب، ع -.
[1625] 114ع (و).

وبإنضمام الخادم تعظم[1626] الكثرة ولا بد من جهته وحدة يضبط بها أحوال تلك الكثرة وينتظم على وجه يظهر [1627]/فيها أثر الوحدة. إذ كل واحدة من وحدات كل كثرة ينافي الكثرة ويطلب الرجوع الى وحدتها الأصلية. أعنى ظهورها بذاتها ولا ترضى بأن يكون مقهورة تحت حكم الكثرة فلا بد من وحدة قاهرة تعرض الكثرة يضبطها ويمنعها عن التفرق والتناثر على حسب إرادة وحداتها. وتلك الوحدة هنا أى في [1628]/هذه الكثرة المنزلية هو الشخص الذى هو أصل هذه الكثرة ومدارها.وهو المسمى بالزوج أولا وبالوالد ثانيا وبالمخدوم ثالثا. وهو الذى يقهر الكثرة ويمنعها عن التفرق بتدبيره الصائب وينظم أحوالها بحيث يجعلها في حكم الواحد إن كان في نفسه مهذب الأخلاق صاحب الفضائل والا فلا إذ الناقض في نفسه كيف يكمل الآخر؟ ومن هنا يظهر أن التركيب[1629] الوضعي بين أقسام هذا الفن على وفق الترتيب الطبيعي بينها. إذ كل متأخر متوقف في تحققه ووجوده على ما تقدم عليه وهذا هو معنى الترتيب الطبيعي. والتحقيق في ذلك ان الشخص إذا كمل نفسه بتهذيب أخلاقها صار حكيما عارفا بأن كل كثرة في أى مرتبة كانت من المراتب الغير المتناهية المعتبرة لها لا يخلو عن وحدة وجهة وحدة، فيكون واحدة لا بالشخص بل إما بالإجتماع أو بالإتصال أو بغيرهما من جهات الوحدة الذاتية أو العرضية ولا يمكن تدبيرها وتنظم[1630] أحوالها إلا بإعتبار جهة وحدتها.

[1631]/ومن حيث أنها واحدة من تلك الجهة فتدبرها بسهولة كما دبّر نفسه من حيث أنها واحدة بالشخص ويهذب أخلاق كل واحد من أركان المنزل أى الكثرة سوى نفسه. فإنها مهذبة لا حاجة الى تهذيبها مترقبا من المرتبة الأولى الى الرابعة من مراتب الاعلاج على ما بين فيما سبق. فيعتبر عن تلك المعالجات هنا بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد والرفق والعنف والعفو والأخذ على حسب إقتضاء الحال مع مراعاة الوسط والإعتدال مستعينا بالله سبحانه في جميع الأحوال.

والمراد من سياسة المنزل في كلام المص تدبير مصالح أهل المنزل إن أريد بالمنزل معناه المشهور المتبادر أو تدبير مصالح الجماعة المبالغة[1632] تألفا خاصا، إن أريد به خلاف [1633]/المشهور، والظاهر أن المعنى الثانى معنى مجازي من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال ويجوز أن يكون المراد من المنزل معناه الحقيقي المشهور، ويضاف اليه المصالح بلا تقدير المضاف أى الأهل. فيكون التجوّر في

[1626] تعظم: تعظيم: فى - ب، ع -.
[1627] 113ب (و).
[1628] 88أ (ظ).
[1629] التركيب: الترتيب، فى - ب، ع -.
[1630] تنظم: تنظيم، فى - ب، ع -.
[1631] 114ع (ظ).
[1632] المبالغة: المتالفة؛ فى - ب، ع -.
[1633] 113ب (ظ).

النسبة الإضافية إشارة الى ان المنزل له دخل تام في هذه المصالح فكأنها له. والسياسة هو تدبير الأحوال وتنظيمها.[1634] يقال: سَاسَ الرعية ويسوسها سياسة إذا دبّر أحوالها ومصالها. ويجوز إستعمالها في تدبير مصالح شخص واحد أيضا إما مجازا أو إشتراكا. ولذا فسّر حديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" على وجهين: أحدهما بالنظر الى ما تحت حكمة من أهل منزلة، والأخر بالنظر الى ما تحت حكمة وإختياره من الأعضاء والقوى. ويحتمل أن يراد به ما يعمهما جميعا فيكون أعم وأشمل، فليتأمل.

والكلام الكلي في تدبير المنزل وسياسته أن ينظر المدبّر في كل واحد من الأركان الأربعة للمنزل وهو المال والزوجة /[1635]والولد والخادم. فيلاحظه بالإمعان هل هو على الوجه اللائق المعتدل أو خارج عنه الى أحد الطرفين. فإن وجده[1636] على الإعتدال يثبته على تلك الحال وإن كان خارجا عنه يرده اليه بالتدبير وحسن الإختيار على حسب خروجه وبعده عن الوسط أو العلاج يحب أن يكون مقيسا مقدرا بالمرض. لا يكون زائدا على قدر [1637]/الضرورة ولا ناقصا عنه على ما سمعت التفصيل فيما سبق. وإن إضطر الى علاج في المرتبة الرابعة وهو العلاج بالقطع والكى يجعل الخسيس من أركان المنزل فداء للأشرف منها. كما أن الطبيب يقطع العضو الخسيس لسلامة العضو الشريف والتفصيل في تدبير كل ركن ركن سيجي في كلام المص على وجه يناسب هذا المختصر.

ومن دأب علماء هذا الفن أنهم يذكروه هنا كلاما يتعلق بإختيار المنزل بمعنى البيت المتخذ مسكنا مع إسقاطهم إياه عن درجة الإعتبار بالكلية فيما سبق. فكأنهم نفوا عنه الخصوصية لا أصله فقالوا في إختيار المنزل أن أشرف المنازل وأفضل المساكن أن يكون بناؤه محكما وسقفه مرتفعا وبابه متسعا. ويعد فيه مقام لائق لكل فصل ويحتاط [1638]/كل الإحتياط فيه لدفع الغرق، والحرق، والنقب، وتعرض الهوام والسرقة وغير ذلك مما ذكر في تدبير المسكن من كتب الطب ومقدار ما ذكرناه. يكفى ينبغى هنا لما كانت سياسة المنزل عبارة عن تدبير أمور أربعة وهى أركان المنزل على قول المال، والزوجان، والولد، والخادم أراد المص أن يذكر كل واحد منها ويشير الى ما هو التدبير المعقول له[1639].

فقال أولا **النظر في أمور أربعة أحدها المال**. قد علمت الأمور الأربعة يعنى سياسة المنزل عبارة عن النظر في أمور أربعة أحد تلك الأمور المال. قد سبق بيان معنى المال إنما قدمه على ما عداه لتقدمه عليه طبعا. لأنه المحتاج اليه

[1634] تنظيمها: تنظمها ، فى ـ أ ـ.
[1635] 89أ (و).
[1636] وجده: وحده، فى ـ ب، ع ـ.
[1637] 115(و).
[1638] 114ب (و).
[1639] له: فيه، فى ـ ب، ع ـ.

في التعاون لإبتناء التعارض الذى لا بد منه في التعاون على المال غالبا لما مر آنفا والنظر فيه من جهات شتى يمكن[1640] الجهات المقصودة في فنّنا هذا ثلثة، كما قال المص **النظر في الدخل والحفظ والخرج** وإنما إنحصرت الجهة المهمة في هذه الثلث. و[1641]الدخل هو حصوله في يد المتموّل، والحفظ بقاؤه فيه الى وقت الإحتياج الى الصرف، والخرج هو صرفه الى تحصيل المهمّ به. وفي مفهومه المشهور إشارة الى كل من هذه الجهات الى الأولى من قوله [1642]/ما يميل اليه الطبع والى الثانية من قوله يدخر والى الثالثة من قوله الى وقت الحاجة. أى الحاجة الى صرفه وخرجه.

قوله **أما الدخل فيما يتعلق بالتدبير التجارة والصناعة**، شروع في بيان النظر والتدبير في كل واحدة من الجهات الثلث. إعلم أولا أن حصول المال ودخوله في يد المتمول إما كسبي ـ أعنى [1643]/بمباشرة الأسباب العادية الظاهرية ـ أو غير كسبي. وغير الكسبي وصوله الى يد المتموّل إما بطريق شرعي كالمواريث والعطايا، أو بطريق غير شرعي كالحاصل الواصل بالظلم والغضب والغدر والسرقة وغيرها من الوجوه التى يحصل بها مال حرام. والكسبي أربعة أصناف لأن الاسباب العادية الظاهرية أربعة بالإستقراء: الزراعة والتجارة والصناعة والمواشي. وبعضهم أسقط المواشي وإعتبر ما عداها، وبعضهم أدخل الزراعة في الصناعة وجعل السبب إثنين التجارة والصناعة.

[1644]/أما الزراعة فحقيقتها معلومة لا حاجة الى التعريف وثباتها أكثر من التجارة ونفعها أقل منها والتجارة بالعكس. وعلى تقدير كون الزراعة من الصناعة بعضها من قسم العملي المباشري وهو الغالب وبعضها من قسم الإتعمالي كما سيجئ بيانهما في الصناعة. وأما التجارة فهى المعاملة بالبيع والشري لطلب الربح أى الزائد على رأس المال ومرجعها الى نقل يد الى يد آخر. ولذا يكون في معرض الزوال وهى أكثر نفعا من غيرها وأقل ثباتا منها لأنها نقله كما مر. وأيضا متوقعة على إرتكاب ظهور المهالك والمخاوف وأيضا[1645] أنها محتاجة الى البضاعة المستلزمة[1646] زوالها لزوال ما هو ينبغى عليها بخلاف غيرها من الزراعة والصناعة، فإنها مصونة عن تلك الأفات. وأما الصناعة فهى في العرف عبارة عن إحداث صورة مخصوصة في مادة مخصوصة وفي الإصطلاح هي العلم المتعلق بكيفية العمل وإحداث الصورة بحيث يكون المقصود.

[1640] يمكن: لكن، فى ـ ب، ع ـ.
[1641] و: اذا، فى ـ ب، ع ـ.
[1642] 115ع (ظ).
[1643] 89أ (ظ).
[1644] 114ب (ظ).
[1645] متوقعة على ارتكاب ظهور المهالك والمخاوف وأيضا: فى الهامش: ـ ع ـ.
[1646] المستلزمة: المستلزم، فى ـ ب، ع ـ.

وهو العمل لا مجرد العلم وإذا قوبل بها العلم يراد به النظري الذى هو العلم المقصود بذاته. وإذا لم يقابل بها كان العلم أعم منها ومن النظري. وأصحاب هذا الإصطلاح يسمون إحاداث الصورة بالحرفة. وهى قسمان: عملى وهو الذى [1647]/يكون الصانع مباشرا بالعمل بنفسه، واستعمالي وهو الذى يستعمل الغير ولا يباشر بنفسه. وهى بجميع أصنافها أكثر ثباتا وأدوم من غيرها لكنها أقل نفعا وأصنافها متفاوتة في الخساسة والشرافة كما سيجى الإشارة اليها إنشاء الله تعالى. وأما المواشى فهى من جهة المنافع والإنتفاع بها ثلثة أقسام؛ بين ينتفع بظهرها بالركوب وبالتحميل، وجرع ينتفع بالبانها وما يتحصل منها، ونتاج ينتفع بنتائجها وما يتولد منها.

وهذا كله ظاهر لا يخفى على أحد ولا يخفى عليك أن المص لم يتعرض لحصول المال بدون الكسب والتدبير لكونه خارجا عن مقصود الفن. ولم يتعرض من الكسبي أيضا إلا لما يكتسب بالتجارة أو بالصناعة لكون الزراعة داخلة في الصناعة عنده. وأما المواشى فكانه [1648]/لم يعدّها سببا مستقلا لحصول المال لأنها يرجع الى [1649]/المقابلة[1650] بالبيع والشرى. فيكون نوعا من التجارة وقد إختلف العلماء في الترجيح. قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: "التجارة خير من الصناعة". وقال الماوردي: "الزراعة خير منهما" وقال البعض في التوجيه والتوفيق أن الحلال في زمن الإمام كان كثيرا والصدق في الناس غالبا ولم يكن الشبهات والمجرمات شايعة في المعاملات والكذب غالبا في الناس، كما وقع بعده. وإذا كان الأمر كذلك فالزراعة أحوط، وأيضا قال الحكماء لا إعتماد على التجارة فإن شرطها رأس المال وهو في معرض الزوال بإرتكاب المهالك في السفر والإنتقال.

ولذا قال المص **والصناعة أدوم** [1651]من التجارة لأن الحاجة الى الصناعة أكثر. وهى تحدث وتتجدد كل يوم **وأقل آفة:** فإن نفس ذلك الإحداث أى إحداث صورة محصوصة في مادة محصوصة إختياري. وأما في الزراعة فلا إختيار فيها إلا في أسباب الحدوث. وكذا في التجارة لا إختيار إلا في أسباب الإنتقال فما يتطرق اليها من الأفات من زوال البضاعات وحدوث الحاجات أى الحوادث المهلكة المغنية لا يتطرق الى الصناعات. ولك أن ترجح الصناعة على غيرها بقلة شغل الخاطر فيها بالنسبة الى غيرها. فيكون أنسب الحال من يشتغل بكسب

[1647] 116ع (و).
[1648] 90أ (و).
[1649] 115ب (و).
[1650] المقابلة: المعاملة، فى ـ ب، ع ـ.
[1651] كذا قيل في بيان الادومية فيكون المراد من الدوام على هذا التقدير الإستمرار التجددي لاالبقاء في مدة مديدة. ولك أن تريد بالصناعة ملكة احداث الصورة المخصوصة لانفس الاحداث. فيكون الدوام حنيئذ بمعنى البقاء في المدة المديدة بخلاف التجارة .إذ ليس لها ملكة فلا يكون لها بقاء إلا ببقاء رأس المال. وقد علمت أنه في معرض الزرال والفنا فليس له بقاء مقيد به، فليتأمل: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1652]/المهمات الأخروية الأبدية وتحصيل الذخائر المعادية السرمدية. ويكون أصحابها أبعد عن ذمائم الكبر والعجب وعن عوائل أكثار الأموال والأملاك المشتغلة للقلب عن التوجه الى تحصيل الفضائل والكمالات.

لكن يشترط فيها ومن غيرها طرق الكسب والتدبير مراعاة الأمرين اللذين أشار اليهما المص بقوله **ويجب فيه مراعاة العدل والمروة**. يعنى يجب في دخل المال وكسبه أن يراعى العدل، أى حفظ المساواة في المعاملات والمعاوضات كلها وفي الوزن والقسطاس المستقيم. والإجتناب عن الغش والخداع والتطفيف في المكيال وغير ذلك مما يجب الأسباب[1653] عنه. إذ في كل صنعة وفي كل طريق من طرق الكسب غش وخداع مخصوص به يميل اليه [1654]/النفوس الشريرة بالقاء الشيطان وتسويلاته، ولا يرتكبها النفوس الحيزة والمروة. هى قوة للنفس مبدأ لصدور الأفعال الجميلة المستتبعة للمدح شرعا وعقلا وعرفا ويعبر عنها بالإنسانية وبالرجولية الكاملة. قيل أن المراد بها هنا المسامحة وترك المضايقة، وقيل قد أريد بها ههنا ترك إختيار الصنائع الخسيسة عند التمكن من إختيار الصنائع الشريفة.

ولو كان حاصل الخسيسة أكثر وأعظم والمختار عندى أن يكون المراد بها هنا أن يميل الكاسب ميزان المعاملة في أى شئ كان بعد تسويته الى الطرف الأخر لا الى طرفه. فيكون محسنا صاحب [1655]/مروئة في معاملته تجارة كانت أو صناعة. وأما الصنائع الخسيسة فكيثرة لكن المشهور منها ثلث: الأولى ما ينافى مصلحة العامة كالإحتكار والسحر والقيادة وهى صناعة الأشقياء ويسمى صناعة المفسدة. الثانية ما ينافي الفضيلة النفسانية كالهزل والتغنى والقمار ويسمى صناعة السفهاء. الثالث ما يقتضى تنفر الطبع كالحجامة والدباغة والكياسة وهى صنعة الاخساء و تسمى صنعة الأراذل أيضا. ولما لم يكن لحكم الطبع إعتبار عند العقل لا يستقبح الصنف الأخير. بل يحكم لحسنه إذ لا بد من إستعمال جميع بها لنظم أمور المعاش [1656]/بخلاف الصنفين الأولين.

وأما الصناعة الشريفة فهى أيضا كثيرة إلا أن المتعارف منها أيضا ثلث: أوليهما ما يتعلق بالعقل من حسن التدبير والرأى الصائب والمشورة مما هو للوزراء واحزابهم[1657] وليقال[1658] لها صنعة الأحرار. الثانية ما يتعلق بالأدب، والفضل من البلاغة، والكتابة، والنجوم، والطب، والمساحة ويقال لها صنعة الأدبا. الثالثة ما يتعلق بالشجاعة من الفروسية ودفع الاعداء وسد الثغور الى غير

[1652] 116ع (ظ).
[1653] الاسباب: الاجتناب، فى - ب، ع -.
[1654] 115ب (ظ).
[1655] 90أ (ظ).
[1656] 117ع (و).
[1657] احزابهم: واضرابهم؛ فى - ب، ع -.
[1658] ليقال: يقال، فى - ب، ع -.

ذلك ويقال لها صنعة الشجعان والمجاهدين. وما بين الخسيسة والشريفة صنائع متوسطة متفاوتة المراتب في القرب الى أحديهما والبعد عنها كاتجارة والزراعة والخياطة والحياكة الى غير ذلك. وأنت خبير بأن كل ما في الوجود من الخير والشر [1659]/والنفع والضر والخسيس والشريف له دخل في النظام الأكمل الذى عليه الوجود ولا عبث ولا ضائع في الموجود والتميز بالخيرية والشرية والخساسة والشرافة . إنما هو بالنسبة الينا أى القوابل الممكنة لا بالنظر الى الواجب الوجود المتقن صنعة بأنواع الحكم والمصالح. كما قال العارف بالله بل أستاذ العارفين الشيخ الأكبر محي الدين ـ قدس سره ـ العزيز: "لا تنكروا الباطل في طوره، فإنه بعض ظهوراته". في هذا الباب أستاذنا الشيخ جلال الدين الرومي ـ قدس سره ـ في كتابه المثنوى: "هركسى رابهر كارى ساختند. ميل انرادرد لش اندا ختند". حاصل معناه تلميح الى ما ورد من الأمر في قوله" "إعملوا كل ميسر لما خلق له" والى قوله تعالى: "قل كل يعمل على شاكلته"، وهذا ظاهر على من له بصر بصيرة.

والمص قد أتم الكلام في دخل المال وكسبه على وجه مناسب. فأراد الشروع في بيان حفظه [1660]فقال **وأما الحفظ فيكون الخرج أقل من الدخل بلا تقتير**: أى فيأخذ الأمرين على سبيل منع الخلو فقد أحدهما يكون[1661] الخرج، أى الصرف أقل من الدخل أو من المدخل في يده بشرط عدم التقتير. أى عدم أختلال وتقصير في معيشة الأهل والأولاد وترتيب مهماتهم الضرورية من جهة المأكل والمشارب والملابس وغيرها من ضروريات [1662]/المنزل وأهله. فإن [1663]/التقتير ذميمة رذيلة في طرف التفريط كالتبذير في طرف الإفراط إذا الفضيلة هو الوسط في جميع الأمور. إعلم أن التدبيرات العقلية والتصرفات الإرادية في الإمور الداخلية الأنفسية والأحوال الخارجية الأفاقية على وفق التحريكات الطبيعية وتدبيراتها الغير الإرادية الضرورية. لأن الطبيعة أمر رباني متصرف في الأجسام العنصرية بسائطها ومركبتها على القول الصحيح. ولذلك عبر عنها بملائكة الله المؤكلين على الأجسام السفلية المتصرفين فيها بأمره سبحانه.

فإذا النظر الإنسان نظرا صحيحا في تدبير الطبيعة وآثار القوي الطبيعية في أبداننا وفي غيرها مما يوجد فيه القوى الطبعية فيغتدى وينمو ويولد المثل يجدها على وجه[1664] [1665]/تفضل دخلها على صرفها في سن النمو. فتحصل بتلك الزيادة

[1659] 116ب (و).
[1660] كما ورد في بعض الأشعار وحقك ليس إمساكي لبخل .ولكن ما يفى بالخرج وخلى . وفي طبعى السماحة غير انى على قدر الكساء أم رجلى: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[1661] يكون: كون: فى ـ ب، ع ـ.
[1662] 117ع (ظ).
[1663] 91أ (و).
[1664] فيه القوى الطبعية فيغندى وينمور يولد المثل يجدها على وجه: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[1665] 116ب(ظ).

والفضل النماء والزيادة في جميع أقطار البدن على نسبة طبيعية. ثم إذا تساوى دخلها وخرجها حصل الوقوف بحيث لا يزيد ولاينقص البدن والجسم. فإذا فضل الخرج على الدخل ونقص الدخل عن الصرف ظهر[1666] الهزال والذبول في البدن على حسب الفضل. وهو سن الإنحطاط والذبول الخفي. ثم الظاهر فعلم منه أن فضل الدخل على الخرج يوجب النماء، وعكسه يوجب العكس والتساوى التساوى. وأيضا يجد أن الطبيعة تدخر في البدن مادة صالحة. لأن يستحيل الى غذاء البدن من الدم وغيره من الأخلاط صلاحا قريبا الى الفعل. ويهيؤها بالوقت[1667] لا يرد على البدن من الخارج شئ صالح للغدائية لمانع من الموانع مثل مرض الهائل أو فقد الغداء الخارجي أو أعوازه أو غير ذلك.

فح يجعل ذلك المدخر بعد احالية الى الأخلاط والغذائية بالفعل بدلا عما يتحلل فيمتد وقت الحيوة الحيوانية بذلك التدبير الى أن يندفع المانع ويرد الغذاء على البدن من الخارج إن شاء الله إمتداد حياة الشخص. وكان قد بقى له زمان من أجله المقدر له. وإلا فيموت ويهلك عند تمام تلك المادة المهيأة وإنتهائها لبقاء البدن بلا غداء يكون بدلا عما يتحلل منه كما هو عادة الله في ذوات[1668] الأنفس. وإذا عرف العاقل هذا التدبير من الطبيعة وينبه على ذلك إقتفى أثرها في تدبير منزله وسياسته أحوال جماعة يجب عليه تدبير مصالحهم وتنظيم مهماتهم ويسعى في تفصيل دخله على خرجه بلا تقتير ولا تبذير كما يشاهد[1669] من الطبيعة في وقت النماء. وإلا فيتلّ نظام منزلة فيؤدى الى التفرق والفساد كما في البدن في سن الذبول والشيخوخة أو قبلة بسبب عارض يمنع الطبيعة عن فعلها وتدبيرها والله يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء.

وثاني الأمرين اللذين بأحدهما يتم غرض حفظ الحال، أشار اليه المص بقوله **أو بلإستثمار**: [1670]/أى من الدخل بأن يبدل منه ما يقبل الفساد سريعا بما لا يقبله إلا في زمان مديد أو [1671]/يبدل ما لا يؤمل ولا يرجى منه ثمرة ونتيجة بما يرجى ويحصل منه ثمرة وفائدة حتى يتطرق اليه النفاد والزوال وفي الإستثمار أيضا إقتفاء الأثر للطبيعة. فإنها لا تدخر شيأ يقبل الفساد سريعا مثل الدم مع كونه أقرب الى المقصود وهو الغدائية. بل تدخر خلطا أبعد عن قبول الفساد مع صلاحيته للإستحالة الى الدم وهو البلغم الطبيعي المتفرق في جميع أجزاء البدن. إذ ليس له مفرغة مخصوصة يحفظ فيها ما يفضل على المقصود كسائر الأخلاط.

[1666] ظهر: طهر، فى ـ ب، ع ـ.
[1667] بلوقتت: لوقت، فى ـ ب، ع ـ.
[1668] ذوات: دواب، فى ـ ب، ع ـ.
[1669] يشاهد: شاهد، فى ـ ب، ع ـ.
[1670] 91ا(ظ).
[1671] 117ب (و).

أراد المص أن ينبه على ما هو طريق الإحتياط في حفظ الأموال فقال: **والمتموّل يقسم أمواله بين نقدٍ ومتاع وعقار للإحتياط.** إذ الأفات متعاقبة إن أصابت صنفا بقي ما عداه سالما. إلا ترى أن الحكيم المطلق جعل قوت الأنسان وغدائه الذى يتوقف عليه إمتداد الحيوة الحيوانية وبقاؤها من أنواع من الحيوان والنبات حتى إذا أعوز نوعا منه يتغدى ويتفوت بنوع أخر منها. فيجب على العاقل أن يلاحظ هذه الحكم ويستدل بها على كمال الصانع الحكيم ويتشبّه[1672] في مراعاة الحكم في أفعاله وتدبيراته.

والمص لما إستفرغ الكلام في الأمرين من الأمور الثلثة التى ينظر فيها في سياسة المنزل أراد أن يبين الثالث فقال **وأما الخرج فما كان في سبيل الله فليجتنب** [1673]/**الكراهة والأذى والرياء.** إعلم أن المصارف أربعة أصناف صنف في سبيل الله النيل المثوبات مثل الزكوة والصدقات والنذور وغيرها مما يمدح فاعله عاجلا وثياب آجلا. وفي هذا الصنف يجب أن يجتنب من ثلثة أمور حتى لا يضيع عمله ولا يخيب أمله أحدها الكراهة في الإعطاء.

يعنى يجب أن يجتنب من أن يكون إعطائه في سبيل الله بالكره والقسر بل يكون يطيب الخاطر إنبساط القلب وإنشراح الصدر. فيكون من قبيل الكرم أن عسر ذلك يلاحظ أن جميع ما في يده من نعم الله سبحانه. قد إعطاه إياها بمجرد فضله وكرمه بلا إستحقاق وأمره أن يصرف منها شيأ قليلا في سبيله الى الفقراء المستحقين حتى يكون النعم الدنيوية بسبب صرف ذلك القليل منها شيأ منها[1674] نعما أخروية أبدية لا يفنى ولا ينقطع أبدا، فيكون ذلك الصرف أيضا [1675]/نعمة عظيمة أبدية في حقه. ويعتقد جزما أن جميع ما ورد في حقه وفي حق سائر المكلفين من بني نوعه من التكليفات الإلهية بطريق الإقتضاء أو التخيير والإباحة لمصالح راجعة اليه واليهم، لا اليه سبحانه وتعالى. لأنه غنى عن العالمين لا يزيد فيه شئ بطاعتهم ولا ينقص عنه شئ بمعصيتهم. فإذا لاحظ ذلك وصدقة حق تصديق [1676]/ظهر[1677] له أن هذا الصرف في سبيل الله جلب نعمة دائمة أبديّة غير منقطعة. فيطيب خاطره ويعطى ما يعطى في سبيله سبحانه يطيب القلب وإنشراح الصدر ويهلّل الوجه، كأنه يعطى كيف لامع كون القليل الفاني جالبا للكثير الباقى بلا شبهة. ومن الله التوفيق والهداية والإعانة والعناية. وقيل يمكن أن يكون المراد

[1672] به: ناقصة، فى ـ أ ـ.
[1673] 112ع(ظ).
[1674] شيأ منها: ناقصة، فى ـ ب، ع ـ.
[1675] 117ب (ظ).
[1676] 92أ (و).
[1677] ظهر: طهر، فى ـ ب، ع ـ.

من الكراهة هنا الخباثة لما[1678] قال الله سبحانه: "ولا يتمموا الخبيث منه ينفقون ولستم بآخذيه" الآية.

والثاني مما يجب أن يجتنب عنه **المن والاذى** و[1679] قد ورد النهي عنهما بقوله تعالى: "ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى". وورد الوعد في حق من خلص صدقاته عنهما في قوله تعالى: "والذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون". والثالث [1680]/من الأمور التى يجب الإجتناب عنها **الرياء**، وهو إرادة إرائة [1681] الخير. يعنى يكون قصده وغرضه من الإنفاق إرائة نفسه الناس أنها خيرة حتى يشتهر فيما بينهم بذلك. فيعظموها أو يجلب بذلك ما هو أكثر وأعظم مما أنفقه من خطام الدنيا وزخارفها. فيكون هذا القصد محيطا لعمله ومبطلا لخيره، فيكون يوم الدين ويوم لا ينفع نفسه عن نفس شيأ عند توقع الجزاء والثواب معاتبا بأنه يتوقع الجزاء ممن قصده بعمله كما ورد في بعض الآثار. فمن لا يأمن على نفسه من غائلة الرياء والسمعة فالواجب عليه أن يخفى إنفاقه عن الناس. ولذا ورد في فضيلة أخفاء الصدقات أحاديث كثيرة حتى يولع في بعضها بأنه يخفيها عن يساره ان كان أعطاها باليمين أو عن يمينه أن إعطاها باليسار ولما[1682] كما كان الإظهار مظنة للرياء.[1683]/فالأولى هو الإخفاء في حق الجميع بل في الزكوة أيضا لئلا يحبط فضيلتها وإن لم يحبط أصل الأداء وتخليص النفس عن علّت الرياء[1684] وقصد السمعة أمر صعب. بل هو أصعب[1685] الأمور في باب العبادة مطلقا إذ يرجع اليه الخلوص والإخلاص. فكيف يسهل الخلاص وقد شكى صلحاء السلف عن صعوبة الإخلاص ونزلوه منزلة الروح لصور العبادات لا يترتب على شيئ منها أثر من أثار القبول ما لم يكن فيه أثر الخلوص والإخلاص. وهو الملجاء والمناص لات حين مناص.

وقد نبه المص على ما هو أولى وأحق لهذا الصرف والإنفاق بقوله **وليخص بالإنفاق من يكتم فقره**. لا يخفى عليك أن الباء هنا داخلة على المقصور دون المقصور عليه إذ المحصور المقصور هو الإنفاق لا المنفق عليه. أعنى من يكتم فقره وإن كان دخولها في غير هذا الموضع على المقصور عليه غالبا على ما هو ظاهر لمن يعرف أحوال الفقر والحصر. وإنما خص الإنفاق بمن

[1678] لما، ناقصة فى: ـ أ ـ.

[1679] و: إذ، فى ـ ب، ع ـ.

[1680] 119ع (و).

[1681] إعلم أن كل عمل وفعل إختياري من الخيرات والحسنات إذا قصد به رؤية الناس إياه يقال له رياء بالياء أو رءآء بالهمزة. وإذا قصد به سمعهم إعنى أسماع الناس إياه يقال له سمعة بضم السين وسكون الميم ويجوز كسر السين مع سكون الميم أيضا. ويجوز تحريك الميم بالفتحة في كلا التقديرين في السين: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1682] لما: ناقصة فى: ـ ب، ع ـ.

[1683] 118ب (و).

[1684] علّت الرياء: طلب، فى ـ ب، ع ـ.

[1685] اصعب: له صعب، فى ـ ب، ع ـ.

يكتم فقره لأن الفقير المتعفف هو الذى يكتم فقره ويرى نفسه الناس غنيا طلبا لمرضاة الله لا كبرا وعجبا [1686]/بنفسه. ولا شك أن الفقير المتعفف أحب الى الله تعالى من غيره من الفقراء المعلنين بفقرهم. ولو كفوا أنفسهم عن السؤال [1687]/والكدية باللسان فإن لسان الحال أنطق من لسان المقال عند صاحب الحال. وأيضا أن الكاتم أصعب حالة وأشد حاجة من المعلن. وأنت خبير بأن الإنفاق على من هو أحب الى الله أو على من هو أصعب حالة وأشد حاجة أفضل من الإنفاق على غيره. ولا يخفى عليك إن التخصيص هنا القصد المبالغة وإلا فيجوز الإنفاق على غير الكاتم أيضا.

والصنف الثاني من الأصناف الأربعة لمصرف الخرج والصرف **ما كان في مروة** [1688]: أى ما كان صرفة فيما يتعلق بالمروة وهى قوة للنفس بها يصدر ما يصدر منها من الأفعال الجميلة والأثار الحسنة المستتبعة للمدح شرعا وعقلا وعرفا. وقد يقصد الإيجاز في التعبير فيعبر عنها أعنى عن المروة بالإنسانية والرجولية الكاملة والصرف فيها هو الإعطاء بمجرد داعية الكرم الطبيعي والسخاء الجبلي. ولا يكون لصاحبه غالبا غرض من الأغراض الخارجية [1689]/الباعثة عليه. بل يصدر منه ذلك الإعطاء كصدور الأثار الطبيعة ولا ينافى ذلك ما سيجئ من ذكر الشروط الخمسة خصوصا الأخير وهو إختيار المصنع بناء على توهم أن هذه الشروط يقتضى مستوفية الإعطاء بالرؤية والنظر فينافى كونه كالطبيعي. لأنا نقول في دفع توهم المنافاة اما الأربعة الأولى فيؤيد كونه كالطبيعي كما يظهر عند العامل[1690] وأما إلا خير فلحفظه أى الروية والإختيار[1691] لحفظ الإعطاء عن كونه رذيلة، لا في صدوره والمنافي هو الثاني لا الأول، فاليتأمل.

والمص قد أشار الى الشروط الخمسة بقوله **فالتعجيل والستر والتحقير والمواصلة وإختيار المصنع**. أما تعجيل الإعطاء، فلئلا يعارض لذة الإعطاء ألم الإنتظار فيخرج الإعطاء بسبب المماطلة عن باب المروة والكرم. إذ صاحب المروة كريم، والكريم لا يرضى بالمطل قطعا. ولذا[1692] قيل في وصف الكريم وخير عطية ما ليس فيها مماطلة ولا اثر الملال والعجلة ممدوحة في باب الكرم. وأما الستر فليأمن عن غائلة الرياء والسمعة وعن تخجيل المنعم عليه المعطى له بإطلاع الغير على إحتياجه. فح يكون لذة العطية قد عارضها الم الخجالة لعل وجه

[1686] 92أ (و).
[1687] 119ع (ظ).
[1688] قال في الصحاح في مادة مرء والمرواة الانسانية ذلك ان تشدد قال أبو زيد مرؤء الرجل صار ذا مروءة فهو مرئي على فعيل وتمراء تكلف المروءة وإبن السكيت فلان يتمرء بنا بطلب المروءة بنقصنا وعيبنا إنتهى : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[1689] 118ب (ظ).
[1690] العامل: التامل، فى ـ ب، ع ـ.
[1691] الاختيار: ناقصة فى: ـ ب، ع ـ.
[1692] ولذا ورد في الحديث خير البر عاجله: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

الإشتراط [1693]/بالستر هو هذا الأخير. لأن الرياء وإن كان مذموما في كل أمر إلا أن وجوب الإحترازعنه أنما هو في العبادات والأحكام الشرعية والذى يأباه الكرم ويحترز عنه الكريم هو تخجيل المعطى له باشاعة حاله وإذاعة إحتياجه بين الناس.

وأما التحقير يعنى عد العطية حقيرة قليلة وإن كانت في نفسها عظيمة كثيرة. فلأن علوّ الهمة وعظم النفس وشرافتها يقتضى ذلك كما أن العكس يقتضى العكس. وأيضا أن إستعظام [1694]/العطية وإستنفاسها وإستكثارها يتضمن الإمتنان ويشعر به بل يستلزمه غالبا. فيكون الإعطاء خارجا عن باب المروة والكرم. وأما المواصلة يعنى الإعطاء متصلا بلا إنقطاع، فلأن طول العهد ينسى ويضيع ما سبق من الأنعام. كذا قيل لا يخفى عليك أن هذا حالة راجعة[1695] الى المعطى له لا الى المعطى وكلما منافية. وأيضا لا يناسب أن يقال في توجيه[1696] هذا الشرط ح[1697] [1698]/سائر الشروط. فإنها أمور معتبرة في المعطى دون المعطى له فالأنسب أن يقال في توجيه هذا الشرط الثالث أن المواصلة يدل على أن الإعطاء عن خلق وسجية. فيكون الإعطاء من قبيل الكرم والمروة والمعطى كريما صاحب مروة أو أن المواصلة في الإعطاء يصير سببا لصيرورة مبدئية خلقا وملكة راسخة في النفس وبالإنقطاع يفوت هذا المقصود. ويمكن أن يصرف القيل الى هذا التوجيه الأخير فيكون له وجه ح، فليتأمل.

وأما إختيار المصنع فللإحتراز عن كون الإعطاء من قبيل الإسراف والتبذير بسبب وضعه في غير موضعه اللائق به وعدم مصادفته لمحله المناسب له شرعا وعقلا وعرفا. كما قيل فيه؛ "ووضع الندى في موضع السيف بالعلى مضرّ كوضع السيف في موضع الندى". والمراد بإختيار المصنع ملاحظة أحوال المعطى له؛ هل هو مستحق للكرم والإعطاء أو غير مستحق وهذه الملاحظة وحسن الإختيار لمحافظة الإعطاء عن أن يكون تبذيرا من عمل السفهاء لأمن صنيع الكرماء لا لصدور أصل الإعطاء حتى ينافى كون الإعطاء من قبيل الكرم والسخاء. وينافى أيضا [1699]/كونه خلقا وملكة بسبب مسبوقيته بالروية والإختيار. وأنت خبير بأن هذا التوجيه لا يحسم عرق الشبهة ولا يزيل مادة الإشكال، والله أعلم بحقيقة الحال.

وقد عدوا إعطاء الهدايا والجوائز من باب المروة إذا كان عن محبة وصداقة كما ورد في الحديث تهادوا تحابوا. وأما إذا كان لغرض من الأغراض الدنيوية

[1693] 120ع (و).
[1694] 93أ (و).
[1695] هذا حالة راجعة: ناقصة فى: ـ أ ـ.
[1696] ان يقال في توجيه: ناقصة فى: ـ أ ـ.
[1697] ح: فى: فى ـ ب، ع ـ.
[1698] 119ب (و).
[1699] 120ع (ظ).

مثل جلب نفع أو دفع ضر فح لا يكون من باب المروة. بل من باب آخر مردّد بين الحرام، والمكروه، والمباح، والمندوب كما سيجيئ الإشارة الى ذلك. والمصرف الثالث من المصارف الأربعة **ما كان للضرورة من دفع سفية**[1700] **أو جلب نفع**. يعنى لا يرتكب هذا الصرف والخرج إلا لضرورة قوية داعية اليه سواء كانت تلك الضرورة من قبيل دفع ضرر عائد اليه من جانب سفية سخيف العقل أو من طرف ظالم جبّار أو من قبيل جلب نفع، بحيث لا سبيل الى شيئ من الدفع والجلب المذكورين إلا بصرف المال وإعطاء الهدايا [1701]/والرشايا كالتى يعطى للقضاة والحكام لإنجاح المصالح والمهمات.

ولا شك أن العطية في مثل هذا الإعطاء حرام على الأحد المعطى له. وأما في حق المعطى فإن كان مضطرا الى ذلك كما يقتضيه قوله للضرورة [1702]/فلا بأس فيه. بل يكون مندوبا إذا دفع به عن عرضه أو زوجه أو ماله ضررا هائلا يخاف من مثله لأن صيانة العرض واجبة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما وقى المرأ به عرضه كتب له به صدقة". وكذا حفظ الروح،[1703] والمال، والدين، والعقل كما من في ذكر المصالح الخمس الشرعية. إنما قدم دفع الضر على جلب النفع لأن وجود الألم يمنع عن التلذذ باللذات. ولذلك ذهب البعض الى أن اللذة عبارة عن دفع الألم وليس لها تحقق في هذه النشاة. بل التحقق في هذه النشاة[1704] الألم. فقد فعلى أى تقدير كان دفع الألم، والضرر مقدم على جلب النفع وللذة.

وأشار المص الى تعيين قدرة المعتدل بقوله **فالإقتصار على الضرورة** أى الإقتصار على قدر ما يدفع به الضرورة واجب إذ التجاوز عنه مذموم. قال بعض الأجلة ومن تبعه أن الزيادة على قدر [1705]/ما يدفع به الضرورة فيما يدفع به الضرر جائزة، بل هى أحوط لأن الأكثر من الناس مجبول على عدم الإتصاف ومطبوع على الحرص والطمع والإعتساف. فبناء دفع الضرر عن العرض والزوج على موافقة طباع الأكثر أحوط وأقرب إلى حفظ العرض والزوج من بقائه[1706] على ملائمة طبائع الخواص الأقل إنتهى. لا يذهب عليك أن الضرورة لها معان عديدة يرجع الجميع إلى الوجوب الذى هو مقابل الإمكان والجواز. والمعنى المراد منها ههنا هو المعنى العرفي، إذ عرف العام يستعملها في أمر به يصير الشخص مضطرا الى إرتكاب فعل أو ترك إختياري بدون إختياره بحيث لوخلى وإرادته. ولم يقسره قاسر على ذلك الإرتكاب لم يرتكبه ولم يفعله أو لم

[1700] انما قال من دفع سفية ولم يقل من دفع ضرره مع كون الثانى ظاهرا اشارة الى ان السفية عينه ضرر يجب الاحتراز والاجتناب عن مقارنة ومصاحبة: فى الحامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1701] 119ب (ظ).

[1702] 93أ (ظ).

[1703] روح: زوج: فى ـ ب، ع ـ.

[1704] هذه النشاة: فى ـ أ، ب ـ.

[1705] 121ع (و).

[1706] بقائه: نبائه: فى ـ ب، ع ـ.

يتركه مثل إعطاء المال في دفع الضر عن عرضه أو زوجه لأن إعطاء المال وإن كان فعلا إختياريا لكن الشخص مجبور في إختياره ذلك. وقد إضطره اليه وقسره عليه محافظة العرض أو الزوج إذ لوخلى، وإختياره لم يختر ذلك ولم يفعله.

وأيضا أن الضرورة [1707]/العرفية ليس لها حد يحد به ولا ضابطة يضبط بها، بل هى حالة إضافية يضعف ويشتد ويقل ويكثر بالإضافة والنسبة كسائر الإضافيات. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن الذى ذكره بعض الأجلة داخل فيما يدفع به أصل الضرورة. إذ الشخص الذى يريد دفع الضر بالمال إذا إعتقد أن كل سفية وظالم يخاف عن شرهما وضرهما على العرض والزوج من شرار الناس وأراذلهم. وكل من يكون كذلك مجبول على الحرص والطمع يضطر الى الزيادة حتى يندفع ما يخاف عنه من الشر والضر ولا يتصور عن عاقل أن يريد شيئا بعد حصول الغرض وهو الدفع. وأما الزيادة قبل حصول الغرض فلا شك أنها داخلة فيما يدفع به الضرورة لا زيادة عليه، فليتدبر.

ولما كان الرابع من المصارف الأربعة ممتازا عن الثلثة الأول بكونه أشد ما يحتاج اليه [1708]/الإنسان في بقاء شخصه ونوعه حتى إذا أطلق المصرف الضروري لا يتبادر الذهن إلا اليه دون [1709]/غيره. ولذا جوّز فيه ما لم يجوز في غيره من الميل الى جانب الإسراف والتبذير أراد المص أن يشير الى هذا الإمتياز من أول الأمر باخصر وجه فغير الصنيع. وقال بإتيان أما التفصيلية التأكيدية **وأما ما كان للحاجة**: يعنى وأما المصروف الذى يصرف فيه لدفع ما يحتاج اليه الإنسان من ضروريات نفسه وإهله وأولاده وخدامه من جهة الغداء واللباس والمسكن وسائر ما يضطر اليه في معاشه المتوقف عليه بقاؤه الى الوقت الذى قدّر فيه أجله.

فالإقتصاد والميل الى السرف أى فينبغى أن يراعى فيه الإعتدال وإن عجز عن مراعة الإعتدال وإضطر للخروج إلى أحد الطرفين فليمل الى طرف الإفراط والإسراف دون التفريط والتقتير. إذ التبذير في الضروريات أحسن وأنسب من التقتير فيها وإن كان كل منهما من قبيل الرذيلة، لكن التبذير أهون الشرين. قيل في تعليلة أن التقتير يؤدى الى البخل والإمساك وهو أقبح من مؤدى التبذير خصوصا. إذا كان في الضروريات ذلك أن يقول في توجيه أقبحية التقتير من التبذير أن التقتير يوجب شدة التعلق بمزخرفات الدنيا وباعراضها الزائلة حيث [1710]/لا يرضى بأن يخرج من يده ما خلق وأعطى ليصرف في تحصيل المهمات والضروريات المعاشية والمعادية.

[1707] 120ب (و).
[1708] 94أ (و).
[1709] 121ع (ظ).
[1710] 120ب (ظ).

وهو المال الذى خلق لمصلحة الآدمي ويجري فيه الشحّ والضنّة. فيكون التعلق به أشد من التعلق بغيره بلا شبهة بخلاف السرف والتبذير. فإنه وإن كان صرفا فيما لا ينبغى على وجه لا ينبغى إلا أنه ينِشأ غالبا من عدم التعلق وعدم المبالاة بما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة، وهو المال على قول كما سمعته فيما سبق. فيكون إنتقال صاحب التبذير الى الفضيلة أهون وأسهل من إنتقال صاحب التقتير. ولذا جوز الميل الى الأول عند العجز عن مراعاة الوسط والإعتدال دون الثاني. وأيضا أن التقتير في ضروريات أهل المنزل يقتضى زوال الإلفة ونقصان المحبة بل فقدها، وهذا يؤدى الى إختلال نظام [1711]/المنزل وأهله بخلاف السرف. فإنه يقتضى إزدياد المحبة وشدة الألفة فيؤدى الى حفظ النظام بشرط أن لا يكون مؤديا إلى غاية الخرج على الدخل المؤدى إلى الإختلال أيضا كما سبق بيانه.

وكنت قد سمعت فيما مر أن أركان المنزل أربعة: المال، والزوجان، والولد، الخادم، فتدبير المنزل عبارة عن تدبير كل واحد من أركان الأربعة. والمص قد[1712] قدم المال لما أشرنا إليه.وأتم الكلام المتعلق بتدبيره[1713] من الجهات الثلث المنظور فيها في هذا الفن. فأراد أن يشرع في بيان ما يتعلق بتدبير[1714] الركن الثانى، فقال **الثاني الزوجان**[1715]: أى الركن الثاني الزوجان يعنى الزوج والزوجة. الزوج كما يطلق على المرأ يطلق على المرأة أيضا وإذا أريد الفرق الصريح فقال للمرأة زوجة بالتاء على القياس. [1716]/إنما جعل الزوجان ركنا واحدا لأن الشخص الذي هو صاحب المنزل ومدبره. كما أن له أحكاما من حيث هو رئيس أهل المنزل ومدبرهم كذلك له أحكام آخر من حيث هو زوج وهذه الأحكام المترتبة عليه، من حيث أنه زوج مشتركة وبين زوجته لكون الزوجية إضافة مثل الابوة والبنوة فناسب أن يذكر أحكامهما في محل واحد وقدم أحكام الزوج[1717].

فقال **ليطلب بالتأهل النسل ونظام المنزل لا مجرد الشهوة**: يعنى ينبغي له أن يطلب بالتأهل والتزوج التناسل المشروع المندوب لتأديته الى بقاء النوع الذي له مدخل في بقاء النظام الكلي الأكمل. وإن يطلب به أيضا نظام الجمعية المنزلة التي يجب[1718] تدبيره لأنها[1719] قاعدة البيت منوبة[1720] عنه، أي عن الزوج عند غيبته وتعينه عند حضوره كما علمت فيما سبق عند بيان الحاجة

[1711] 122ع (و).

[1712] فتدبير المنزل عبارة عن تدبير كل واحد من أركان الأربعة والمص قد: ناقصة فى ـ أ ـ.

[1713] بتدبيره: تبذيره ، فى ـ أ ـ.

[1714] بتدبير: تبذير ، فى ـ أ ـ.

[1715] كما في قوله تعالى اسكن أنت و زوجك الجنة الآية: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1716] 94أ (ظ).

[1717] يقال أهل الرجل من باب دخل أو جليس ومثله تأهل كلاهما بمعنى الزوج: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1718] يجب: تحت، فى ـ ب، ع ـ.

[1719] اي الزوجة: صح فى ـ أ، ب، ع ـ.

[1720] منوبة: تنوب، فى ـ ب، ع ـ.

الى معاون قريب خاص مستمر. فيرجع الأمر الثاني الى مصلحة بقاء الشخص كما أن الأول راجع الى مصلحة بقاء النوع وإن لا يطلب به مجرد قضاء الوطر وإجراء الشهوة كالبهائم التي حركاتها وأفعالها. وإن كانت إرادية إلا أن إرادتها ناشئة عن دواعي طبيعية [1721]/لا عن تصور وروية ولذلك إختلف المحققون في أن مثل هذه الحركة هل هي طبيعية أو إرادية أو مركبة منهما أو نوع أخر مستقل من الحركة كما هو معلوم عند العارف بأقسام الحركة بإعتبار مبدئها. فلا يليق للإنسان أن يكون فعله وحركته مثل فعل البهائم وحركتها خاليا عن غرض معقول مقبول عند الشرع والعقل، مع أن إجراء الشهوة لا يفوت ولا ينفك عنه. لعل المص أنما إختار التأهل على التزوج لكون التأهل مشتملا علي إبهام ملائم للمقصود يظهرعند التأمل.

وإذا كان الغرض المعقول المشروع من التأهل التناسل ونظام المنزل لا مجرد الشهوة كالبهائم يجب أن يكون الصفات الغالبة في الزوجة ملائمة مناسبة لأصل الغرض.وهي التى أشار اليها المص بقوله **والعقل**[1722] **والعفة والحياء لا بدّ منها**: يعني يجب أن يكون الزوجة عاقلة عفيفة ذات حياء حتي يحتصل بها غرض النظام. أما لزوم العقل ودخله في تحصيل النظام فظاهر إذ المجنونة والسفيهة السخيفة العقل ليست بمتمكنة من تدبير نفسها، فكيف يقدر على تنظيم مهمات المنزل؟ وأما العفة فلان الفاجرة نعوذ بالله منها يتلف لوازم لوازم البيت في هواها وفسادها فيحتل النظام الموجود فضلا عن تحصيل المفقود. وأما الحياء فلأنه إنحصار النفس وإنقباضها خوف إرتكاب القبائح والذمائم كما مر، ولا شك[1723]/ أنه يمنع صاحبه عن السلوك في خلاف العقل والشرع، ولذا ورد في بعض الآثار؛ "الحياء شعبة من الإيمان". فيكون الزوجة صاحبة الحياء سالكة مسلك العقل والعفة دائما فيتحصل بها المقصود أعنى النظام.

لا يخفى عليك أن [1724]/المص لو إقتصر علي ذكر العقل لكفى لأنه يقتضي العفّة والحياء، بل أكثر الصفات الحميدة. إذ المراد من العقل هنا قوة للنفس بها يفرق بين الخير والشر والنفع والضر. إلا أنه صرح بهما للإهتمام. فلم يعتمد على الإستلزام وللإشارة الى ما يعرف به عقله، أي كونها متصفة به لأنها إذا لم يكن ذات عفة وحياء يعرف أن ليس لها [1725]/عقل ويلزم من وجودهما الظن الغالب بوجود العقل. وأنت خبير بأن رجاء العقل من أكثر النسوان خصوصا في هذا الزمان بعيد عن العقل، أللهم إلا أن يعتبر بالنسبة والإضافة. إعلم أن هذه الصفات

[1721] 122ع (ظ).

[1722] ينبغي أن يعرف أن العقل العتبر في النسوان هى القوة المميزة بين الخير والشر والنفع والضر في الجملة. ولا يحب أن يكون في مرتبة عقول الرجال. بل اعقلهن هي التي يكون عقلها في أواخر المرتبة العقل بالملكة وهى مرتبة الإنتقال من المحسوس الى المعقول البديهي ومن بعض الضروريات الى البعض الأخر: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1723] 121ب (ظ).

[1724] 95أ (و).

[1725] 123ع (و).

الثلث المذكورة أصول الصفات المطلوبة المرغوبة فيها، ولكل واحدة منها فروع كثيرة. فمن فروع العقل الكياسة والفطانة وحسن تدبير المنزل وتنظيم أحوال أهله وغير ذلك مما يبتنى على العقل وتنوع منه. ومن فروع العفة رقة القلب وقصر اللسان وحسن إطاعة الزوج وبذل نفسها في خدمته وإيثار رضاه في كل أمر ويخوذ لك. ومن فروع الحياء التستر وغض الطرف واخفاء الصوت وعدم الميل الي التفرج والتنزه والتغرية والتهنية وأمثالها من مقتضيات الحياء.

ولما نبه المص على ما يطلب من صفات الزوجة أولا وبالذات أراد أن ينبه على ما يطلب منها ثانيا وبالتبع فقال **وإن زاد النسب والجمال والمال فأولى**: يعنى وإن زاد على الصفات الثلث المذكورة المقصودة باذات النسب الشريف المستتبع غالبا إتصافها بالصفات الحميدة، والوجه الحسن الجميل الذي هو إمارة حسن السيرة وعلامة إستقامتها كثيرا، والتمول المشعر بأنها عارفة يقدر المال وبكيفية صرفة في المصالح المهمة فهي أولى وأرجح من غيرها.

[1726]/إذا ساواها الغير في مجرد العقل والعفة والحياء ولا يكون له شيئ من هذه الثلث الأخيرة أو بعضها، وأما إذا ترجح الغير عليها في شيئ من الصفات الثلث الأولية أو في جميعها فلا شك أن الغير يرجح عليها أي على النسيبة الجميلة المتمولة. لأن هذه الصفات الأخيرة أنما ترجح إذا قارنت الأولى وزادت عليها، كما يدل على ذلك قوله "وإن زاد". وأيضا أن هذه الصفات الزائدة إذا كانت غير مقارنة للعقل والعفة والحياء صارت سببا لتسلطها على الزوج وعدم إنقيادها له فيختل النظام بلا شك. ينبغي أن يعرف أن الصفات المرجحة ليست بمخصرة في هذه الثلث إلا أن المص إنما خصها [1727]/بالذكر لكمال شهرتها بحيث أن أكثر الناس قطعوا إنظارهم عن الثلث الأول الأصلية وقصروها على هذه الثلث الأخيرة كلا أو بعضا، وزعموا أنها هي الأصول.

وبعضهم لم يعتبر إلا النسب وتمسك بمراعاة الكفأة شرعا وغفل عن وجه المراعاة وسرها. وهو طلب زيادة المناسبة المقتضية لشدة الألفة والمودية [1728]/الى حسن الإنقياد والإعانة فى تدبير المنزل ولا يحصل هذا الغرض إلا إذا كانت النسيبة الكفية عاقلة لا عن كل نسيبة وكيفية. بل أكثر من يدعى النسب منهن يكون سخيف العقل ضعيف الرأى يتسلّط على زوجها وتأنف عن إنقياد له فيختل النظام. وكثير منهم إعتبر الجمال لا غير وهذا أنما ينشأ من إعتقاد أن الزوج لمجرد قضاء الوطر واجراء الشهوة ليس غير والجميلة أنسب هذا الغرض. وقد غفل عن أن الجميلة إذا كانت سخيفة العقل أو فاجرة أو سليطة كان الجمال عين الوبال ويوقع زوجها فى شدائد الدنيا والاخرة خصوصا. إذا كان مفرطا كما سيحيئ بيانه.

[1726] 122ب (و).
[1727] 123ع (ظ).
[1728] 95أ (ظ).

وبعضهم لا يكون رغبته إلا فى المتمولة حتى يتمتع بها وبما لها فيوقع نفسه من شدة إحتياجه أو كمال حرصه فى عذاب أليم.

ولما كانت الرغبة فى الجمال المفرط شائعة فيما بين أصحاب العقول الضعيفة [1729]/وأرباب الأراء السخيفة من عوام الناس مع عظم ضرره. وكانت داعية الشهوة الى ذلك قوية، أراد المص أن ينبه على ضرره وتحرز الطالبين عنه. فقال **وأما الجمال المفرط فكلا؛** يعنى يجب الإحتراز عنه غاية الإحتراز بالغ فى النهي والمنع عن الرغبة فيه بإتيان أداة الروع وهى "كلا"، فكان المبالغة المستفادة منها مؤكدة للتأكيد المستفاد من كلمة "أما". إعلم أن المراد من الجمال هنا حسن الصورة بمعنى الخلقة[1730] وهي شكل مع الكون في الإصطلاح، ومجموع الهيكل المخصوص المجتمع فى[1731] الأعراض المحسوسة فى العرف، وحقيقة[1732] أعنى حقيقة الجمال والحسن عبارة عن شدة تناسب الأعضاء والاعراض اللاحقة بها المحصلة للهوية والتشخص. وبذالك التناسب التشاكل يشبه الواحد البسيط [1733]/فتميل اليه النفس ميلا زائدا بمناسبة البساطة. لأنك قد سمعت فيما سبق أن كل شئ يكون فيه شائبة البساطة واللطافة والنورانية والبقاء تميل اليه النفس لا محالة بحسب زيادة تلك الحالات ونقصانها خصوصا. إذا إنضم الى ذلك دواعي اجراء الشهوة وقضاء الوطى بمماشاتها للروح الحيواني ومراعاة مقتضياته.

وما إكتفى المص بمجرد المبالغة فى المنع والنهي بل وجه المنع وعلله بقوله **لكثرة طلابهن وضعف عقولهن.** لأن المانع عن المحرمات والمكروهات الشهوية هو العقل. فإذا ضعف العقل قويت دواعي الشهوة حتى تغلب على العقل الضعيف فتوقع صاحبه فى ورطات المكروهات والقبائح. يحكى عن سيد الحكماء الإلهيين سيدنا على إبن أبى طالب ـ رضى الله عنه وكرم الله رحمة ـ" أيها الناس لا تطيعوا للنساء امرا ولا تدعوهن يدبرن عيشة. فإنهن أن تركن[1734] وما يردن أفسدن المال وعصين المالك وجدناهن لا دين لهن فى خلواتهن ولا ورع لهن فى شهواتهن [1735]/اللذة بهن يسيره والحيرة بهن كثيرة، فاما صوالحهن ففاجرات، واما طوالحهن فعاهرات واما المعصومات فهن المعدومات فيهن ثلاث خصال من يهود

[1729] 122ب (ظ).
[1730] قد فرق البعض بين الجميلة المليحة بأن الجميلة هي التي تأخذ ببصرك على البعد والمليحة هي التي تأخذ بقلبك على القرب: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[1731] فى: من: فى ـ ب، ع ـ.
[1732] بل حقيقة الحسن في كل شيئ عبارة عن حالة روحاني ما شئة في الحيوان عن تناسب الاعضاء وتشاكل الأعراض المشخصة يميل ويتجذب اليها النفوس الصافيه. ثم يتأكد ذلك الميل والإنجذاب في الإنسان بدواعي الشهوة التي هي بسبب الميل في ساير الحيوان فقط : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[1733] 124ع (و).
[1734] فوق الظهر فى ـ ب ـ.
[1735] 96أ (و).

يتظلمن [1736]/وهن ظالمات او يتملقن وهن كاذبات ويتمنعن وهن راغبات فاستعيذوا بالله من شرارهن وكونوا على حذر من خيارهن" إنتهى. ومن جملة ضرار الجمال المفرط انه تقتضى شدة التعلق وهى يوجب تسلطها على الزوج وإخراجها[1737] عن مقتضى العقل والمعقول فيختل النظام هذا ضرره فى الدنيا، وأما ضرره فى الأخرة فهو أعظم منه كما هو ظاهر على من يعرف حال التعلق والمحبة. **وكذا مجرد المال**: أى مثل الجمال فى وجوب الإحتراز عنه، لأن الرغبة فى تزوج إمراة لمجرد مالها مع كونها مؤدية الى الإختلال وإنقلاب الحال بأن ينتقل ربابية المنزل الى الزوجة. ويسلم زمام التدبير اليها تدل على دنائة الرجل وقصور همته ونقصان مروته.

لا يخفى عليك أن الذى ذكر الى هنا من شروط التأهل وأحوال الزوجة المرغوبة فيها [1738]/والمهروبة عنها هى الأحوال التى يجب إعتبارها وملاحظها. لأن يفعل أو يترك قبل المواصلة والدخول بها. واما الأحوال التى يجب مراعاتها فعلا أو تركا بعد الدخول بها[1739]. فشرع المص الأن فى بيانها وقال **ويجب إيقاع الهيبة فى نفسها بإظهار الفضائل وستر العيوب**. لأن الزوجة أذا لم يكن زوجها مهيبا فى نظرها إستخفته وإستحقرته فى قوله وفعله. فلم تحسن الإطاعة والإنقياد له كما ينبغى ولم تطيع[1740] الى أمره ونهيه قط وتظهر التسلط والغلبة عليه فيختل النظام ويتشوش الإنتظام. ولكن يجب أن يكون إيقاع الهيبة فى قلبها قبل إرتفاع الحجاب بشدة الألفة وبإمتداد زمان الصحبة بطريق الرفق والملاطفة، لا بطريق العنف والمنافرة. لأن العنف والغلظة يوجب التنفر والتوحش ويرفع الألفة والمحبة التى هى شرط النظام. وأما إيقاع المهابة بطريق الرفق والملاطفة فهي يتسير بأن يظهر الزوج عندها فضائل نفسه ومكارم أخلاقه. ويستر عنها عيوبه التى يزيل الهيبة ويورث الخفة.

وقلة الإنبساط معها أى توقع الهيبة فيها بقلة الإنبساط أيضا لأن أكثاره يورث الخفة وزوال الهيبة. وعلى هذا التقرير يكون قوله وقلة الإنبساط مجرورا معطوفا على [1741]/قوله ستر العيوب أو إظهار الفضائل. ذلك أن ترفع القلة إما على الفاعلية ليجب المقدر أو على أن يكون معطوفا على إيقاع الهيبة. فعلى الأول عطف الجملة على الجملة وعلى الثاني عطف المفرد على مثله. ولكل وجهة وعلى التقتيرين الأخرين يكون المعنى ويجب قلة الإنبساط معها. لأن أكثاره يقتضى رفع الحجاب المؤدى الى التهاون والتكاسل فى أمثال الأمر والنهي والى خروجها عن

[1736] 123ب (و).
[1737] اياه: ناقصة، فى ـ أ ـ.
[1738] 124ع (ظ).
[1739] بها: ناقصة، فى ـ ب، ع ـ.
[1740] تطيع: تصغ، فى ـ ب، ع ـ.
[1741] 123ب (ظ).

حسن [1742]/الطاعة والإنقياد. فيختل ويجب **تربيتها بما يناسب** من أمر دينها ودنياها. يعني يجب أن يربيها ويبلغها شيأ فشيأ بالملاطفة والملائمة الي كمالاتها الممكنة من جهة دينها. مثل تعليم ما يصلح صومها وصلواتها وما يفسدهما [1743]/وتعليم الضروريات من عقائد الإسلام وغير ذلك من الأمور المهمة الدينية. من جهة دنياها مثل تعليم أداب المصاحبة والمعاشرة وغيرها مما يزينها ويشينها. وقد وقع في بعض نسخ المتن "وترحيبها" بدل "وتربيتها" وفسره بعض الشراح "بتكريمها"، أظن أنه سهو من قلم الناسخ إذ لا يناسب المقام ولا قوله بما يناسب.

ويجب مشاورتها في الجزئيات المتعلقة بأمور البيت وأحوال المنزل لا في كلياتها ولا في الأمور الخارجة عن أحوال المنزل كلية كانت أو جزئية. وفائدة هذه المشاورة تطييب خاطرها وتنشيط قلبها بتخييل أنها معتمد عليها موثوقا بها وبعقلها. وإن كان المعقول المناسب أن يختار خلاف رأيها لما ورد في بعض الأحاديث؛ "شاوروهن خالفوهن"، ويظهر من هذا فائدة أخرى للمشاورة المذكورة وهي كون الصواب خلاف رأيها. مثلا إذا أشارت بفعل شيئ فالصواب تركه وبالعكس هذا بالنظر الى الغالب وإلا فيجوز أن تصيب في بعض الأراء وفي بعض الأوقات. وذلك أن عقولهن ضعاف مغلوبة لأوهامهن فيكون أكثر أرائهن من قبل الوهم.

وأنت خبير بأن الوهم معارض دائما للعقل فرأيه خلاف رأي العقل إلا أنه قد يوافق العقل في بعض الجزئيات في بعض الأوقات فيصيب حينئذ. ولا يخفى عليك أن كثيرا ممن في صورة [1744]/الرجال أسخف عقلا وأضعف رأيا من النسوان لشدة ألفة بالمحسوسات والوهميات وكمال بعده عن العقل والمعقول. فمثل هذا الرجل إذا صادف زوجة عاقلة وجب عليه أن يتبعها ويقبل رأيها عند المشاورة معها. إذ حقيقة المشاورة هي المقاولة بعد المفاكرة في أمر مجهول العاقبة طلبا للرأي الصواب فيه. وإنما يظهر ذلك الرأي الصواب بطلوع نور العقل. لأن نسبة نور العقل الي المعقول كنسبة نور الشمس الى المحسوس. فإذا إجتمعت العقول بتقوى ذلك النور فيشتد الظهور إلا أنه يظهر الصواب غالبا من جهة شخص واحد من المتشاورين وإن كان [1745]أصل الظهور بإجتماع العقول.

ويجب أيضا[1746] **وتحكيمها في المنزل** بأن يسلم ويفوض اليها أمور المنزل ولا يشركها غيرها حتى يطمئن قلبها على أنها معتمد عليها موثوق بها عنده. فتهتم بتدبيرها وتحصيل مهماتها وتنظيم مصالحها. إذ حكم الكثرة إذ رجع

[1742] 96أ (أ).
[1743] 125ع (ظ).
[1744] 124ب (و).
[1745] 125ع (ظ).
[1746] ايضا: ناقصة، فى - ب، ع -.

الى ما فوق الواحد. فسدت الكثرة وتفرقت. **ويجب أيضا إكرام أقاربها** بالمواساة وبذل المعروف وغيرهما مما يناسب حالهم لتطييب[1747] قلبها وتكميل الأنس [1748]/والألفة. إذ كلما رادت الألفة بين الزوجين زاد التألف بين جماعة المنزل فيكمل النظام. ويجب أيضا **دفع الغيرة عنها** بأن لا يلتفت الى غيرها. والغيرة قوة نفسانية تهيأ النفس وتحركها لإزالة ما يقدح في العرض حقيقة أو إعتقادًا وإدعاءً و يكون لكونه هذه الحالة في النساء مشوبة بالحسد مبينة على الجهالة و نقصان العقل تؤدي كثيرا الي الاقدام على إرتكاب القبائح والوقوع في الذمائم.

وأيضا أن الشخص في المنزل كالقلب في البدن. فكما أن القلب الواحد لا يمكن أن يدبر البدنين جميعا كذلك الشخص الواحد لا يحسن تدبير المنزلين جميعا. نعم مرتبة إلا مكان متصورة في طرف المشبه، أعنى الشخص صاحب المنزل بخلاف المشبه به. لكن التدبير إذا لم يكن على وجه ينبغي ويؤدي النظام التام المقصود من التدبير فكأنه ليس بتدبير كما يشاهد ممن إبتلي بزوجات فوق الواحدة حيث أنه جلب على نفسه شدائد الليل والنهار ومصائب لا مخلص عنها لا بالقرار [1749]/ولا بالفرار، فإعتبروا يا أولى الأبصار.

ويجب أيضا **شغل خاطرها بأمور المنزل** وترتيب مهماته وتدبير لوازمه. لأن التعطيل عن هذه الأمور يؤدي الي إشتغالها بما لا يعنى ثم بما يؤدي الى فساد مما يخل بالعرض والدين. لأن النفوس الناقصة أعنى العارية عن العقل التجربي إذا عطلت عن الشغل بالمهمات إشتغلت بما لا يعنى. فإذا أهملت في الإشتغال به ترقت الي الإشتغال بما يجلب به ضررا عظيما على نفسها وعلى متعلقاتها. فيجب إشغالها بالمهمات المعاشية والمعادية. ومن هنا ما إشتهر من أن النفس: "إن لم يشغلها شغلتك". ولا يخفي عليك أن هذه الأمور كلها فما يجب [1750]/مراعاته في حق الزوجة بعد المواصلة أنما هي مشروطة بأن يكون الزوجة متصفة بالصفات الثلث الأصلية الأولية[1751] وهي العقل والعفة والحياء، وإلا فالواجب تخليص النفس عن شبكتها وترويجها عن يليتها ومحنتها بأي وجه كان من وجوه الإمكان طلب تلك الصفات منهن في عصرنا. هذا قريب من طلب المحال نستعيذ بالله من شرارهن وشرهن والذي ذكره المص الى هنا كان مما يجب مراعاته في المعاملة مع الزوجة.

والآن أراد أن يشرع في بيان ما يجب الإحتراز عنه في تلك المعاملة، فقال **وليجتنب فرط محبتها وإن إبتلى بها فليستره**. أشار الى وجوب الإجتناب

[1747] لتطييب الطيب: ، فى ـ أ ـ.
[1748] 97أ (و).
[1749] 124ب (ظ).
[1750] 126ع (و).
[1751] انما هي مشروطة بان يكون الزوجة متصفة بالصفات الثلث الأصلية الأولية: ناقصة، فى ـ أ ـ.

ووجوب الستر بإتيان الأمر، إذ الأصل فيه هو الإيجاب وإنما وجب الإجتناب عن فرط المحبة لأمور: أحدها أن فرط المحبة بما يقبل الزوال منشأ كل حزن وملال كما سبق بيانه. وثانيها أن فرط المحبة يقتضى لا محالة مقهورية المحب والمغلوبية لمحبوبه، ولا شك أن الزوج إذا كان مغلوبا مقهورا لزوجته إختل نظام المنزل. وثالثها إن فرط المحبة يحصر شغل المحب على ملاحظة محبوبه وطلب ما يرضيه، [1752]/فيتعطل الشخص عن الشغل بالمهمات المنزلية فيختل النظام. ورابعها ان فرط المحبة يوجب فرط دلال المحبوب علي المحب وفرط الدلال يؤدي الي الملال والكلال، فينقلب الألفة الى الفرقة. وخامسها وهو أعظم الوجوه وأدعاها الى الإجتناب، وذلك أن فرط المحبة والعلاقة بالمخلوق، [1753]/يبعد الشخص عن الخالق ويمنعه عن طلب[1754] رضائه الكريم، أي ضرر يتصور فوق هذا الضرر العظيم. وإذا وقع الإبتلاء بها فليستر فرط محبة عن الزوجة المحبوبة حتي لا يخرج عن دائرة الأدب بإفراط الدلال وإرادة القهر والغلبة.

وأنت خبير بأن الأمر بالستر من قبيل التكليف بما ليس في الوسع لكنه جائز عند المص. فإنه تابع للأشعري في العقائد وهو يجوز التكليف بما ليس في الوسع و يجب[1755] القدرة. فإنهم قسموا الممتنع الذي ليس بداخل في الوسع الى ثلثة أقسام: قسم ممتنع بالذات مثل إجتماع الضدين والتكليف به ليس بجائز بالإتفاق. وقسم ممتنع [1756]/بسبب تعلق علم الله بخلافه مثل إيمان أبي جهل. وقسم ممتنع بحسب العادة مثل الطيران الي السماء وحمل الجبل. والتكليف بالقسم الثاني جائز بالإتفاق والخلاف في الثالث. فإن الأشعري يجوز التكليف به كالتكليف بالثاني والماتريدي لا يجوزه. وكتمان العشق وستر المحبة المفرطة من هذا القسم ثالث لأن أوله إختياري وآخره إضطراري كما هو ظاهر على من إبتلى به وذاق منه شيأ.

فكيف يقدر على ستره اعاذنا الله وإياكم عن الضلالة قوله **و لا يطلعها على أسراره**. يجوز أن يكون إنشاء ونهيا معطوفا على قوله. فليجتنب بلا تأويل أو اخبارا متضمنا لمعني النهي بقرنية فليجتنب وبقرينة أن المقام في بيان الأمور التي ينتهي عن الوقوع فيها، فح يجوز عطفها على الجملة الإنشائية بإعتبار ما يتضمنه من معنى الإنشاء. إذ مثل هذه الجملة إخباري الصورة، إنشائي المعنى فيجوز أن يجري عليها حكم كل منهما. أما وجه الإجتناب عن إطلاعها على الأسرار وكشفها عليها فلان النسوان مجبولة على عدم الوفاء مجبورة في ترك حفظ العهود. وسمعت آنفا أن فيهن عرقا من عروق اليهود سريعة الغضب. لا يقدرن على ضبط أنفسهن عند الغضب وشهوة الإنتقام فيردن الإنتقام بإفشاء السر.

[1752] 97أ (ظ).
[1753] 125ب (و).
[1754] طلب: ناقصة،فى - أ -.
[1755] يجب: تحت ، فى - أ -.
[1756] 126ع (ظ).

وأيضا أن كتم السر من أخلاق الكرام الإحتراز[1757] وهن لئام بالطبع، وأيضا ان كتمه من قبيل حفظ الصورة المقبولة.

وهذا من أثار اليبوسة وهن مرطوبة الأمزجة. أعنى يغلب على مزاجهن الصنفي الرطوبة وهي [1758]/يقتضي سهولة القبول والترك. فلا يقدرن على حفظ الصور المودعة فهن فيضيغها بالإفشاء. وإذا عرفت عدم أهليتهن لايداع الأسرار فيهن عقلا وعرفا وطبعا ظهر لك أن كشف [1759]/الأسرار عليهن مما يجب الإجتناب عنه وأيضا يخل النظام. فإن الزوج إذا كشف سره عليها أظهر الطاعة والإنقياد ولها خوفا من كشفها السر المودع فيها. فيكون زمام التدبير في يدها فيختل النظام.

وفي قوله **ولا يشاورها في الكليات** ما في قوله ولا يطلعها من الوجهين بعينهما. وأما وجه [1760]/النهي عن المشاورة في الكليات ووجوب الاجتناب عنها، لأنهن ضعاف العقول سخاف اللأرآء لا يقدرن على النظر الصحيح والفكر المستقيم في شيئ من الكليات النظرية. ولا يتجاوز عقولهن حد الأوليات وأجلي البديهيات وغاية عقولهن مرتبة العقل بالملكة. وأكثر مدركاتهن المحسوسات والوهميات الخياليات. ولذلك يعارض الرجال في أغلب الأراء الصحيحة المستقيمة. وأنت خبير أن الإنسان انما يحتاج الى المشاورة في أمور كلية نظرية مجهولة العواقب ليستنبط منها حكم الجزئي المطلوب عنده فعلا أو تركا. فالمراد من المشاورة في الكليات هي المشاورة في الجزئيات المطلوب فعلها أو تركها التى تتوقف ظهور وجه الصواب فيها فعلا أو تركا على النظر في كلياتها بحيث يرتب منها دليل إما إقناعي أو برهاني أو إستقرائي يدل على ما هو الصواب فيها.

مثلا إذا أراد شخص أن يسافر لمصلحة فاستشار من يعتمد على عقله ويثق برأيه في إختيار ذلك السفر علي تركه. فأشار المستشار بإختيار السفر وصوبه فلا بد من أن يوجه ذلك بأن يقول مثلا أنه سفر مع رفقاء موافقين في وقت مناسب للسفر مع أمن الطريق. وكل سفر يكون كذلك فهو صواب ينبغي أن يختاره من يريد السفر ثم المستشير أن خفي عليه شيئ مما ذكر في الدليل أو إشتبه عليه يمنعه ويطلب عليه دليلا من المستشار. وهكذا حتي ينتهي الى الظهور الحق والصواب على طريق الإنصاف. فيختاره المستشير إن كان طلب حق وصواب وإلا فهو ليس بمستشير بل [1761]/معاند أو متعند ويجوز أن يكون المراد من الكليات هنا الجزئيات التى يتوقف خصولها على أمور كثيرة أو يستتبع حصولها حصول أمور عديدة فتشبه الكليات من إحدي هاتين الجهتين.

[1757] ومن الامثال السائرة فيه صدور الاحرار قبور الاسرار: فى الحامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1758] 125ب (ظ).

[1759] 98أ (و).

[1760] 127ع (و).

[1761] 126ب (و).

وإلا فأنت خبير بأن المشاورة أنما يكون في أمور جزئية أريد فعلها أو تركها وعواقبها غير معلومة هل هي خير أو شر. ولا يكون إرادة الفعل الجزيئ أو الترك الجزئي الأجزية ناشئة عن تصور جزئي أي عن تخيل أو توهم لا عن تعقل كلي إلا أن بعضها يظهر الصواب فيه بتنبيه أو تذكير[1762]/أو تمثيل. فلا يحتاج الى أن يرجع الى كل يرتب منه دليل ينسب به أصل كلي فرجع اليه الجزئي المطلوب بأن يطيق عليه بطيق الكلي على جزيئاته وبعضها يحتاج الي ذلك. فالجزئيات التي يجوز أن يشاور الشخص فيها زوجته هي الأولي لأكلها بل التي يتعلق[1763] بأمور البيت [1764]/ومهمات المنزل فقط لما مر آنفاً. وأما صورة المشاورة في الجزائيات الغير المحتاجة الى الدليل. فظاهرة غنية عن التوضيح بالتمثيل وأما ضرر المشاورة بالنسوان في الكليات بأى معنى كانت.

فهو أنك قد علمت فيما سبق آنفا أن إدراكهن لا يتجاوز الحس والوهم والخيال. فإذا تكلمن في المعقول فعارضن[1765] العقل بتبعية الحس والوهم. فيوقعن المستشر في الشك والإرتياب فيما هو الحق والصواب أن لم يوقعنه في الضلال والخطأ. فإنه إما ان لا يقبل قولهن وإن لا يتبعهن في رأيهن السقيم فيرتب الضرر الأول أو يقبل ويتبع فالضرر الثاني وعلى كل من التقديرين، لا يخلو عن ضرر فيجب أن يترك مشاورتهن في الكليات. قوله **ويستر عنها مقدار ماله**. أما مجزوم معطوف على قوله "ليجتنب" أى "وليستر" عنها أو مرفوع على أن يكون أخبارا متضمنا لمعنى الإنشاء الطلبي أى الأمر على قياس ما سبق في الجملتين.

يعنى يجب أن يستر مقدار ماله لأن في كشفة عليها مضرآت كثيرة ومحذورات عديدة منها. إنك قد عرفت أنها سريعة الغيظ والغضب. فتشيع ذلك عند غضبها قصد الإنتقام بذلك فيخاف عليه من الغضب والسرقة وغيرهما من الآفات. ومنها أنها إذا علمت [1766]/مقدار المال كلفت الزوج بما هو خارج عن مقتضى التدبير والنظام من الملابس والحلّى وغيرهما من لوازمهن. فإذا إمتنع الزوج عن المساعدة وقبول تكليفها غاظت وغضبت عليه. فيظهر العصيان والإهانة فيختل النظام. ومنها أنها إذا عرفت إشتاقت الى أن تتصرف فيها كيف تشاء فترقبت وتوقعت موت الزوج لا محالة فيكون عدوه حاضرة في كل آن الى هلاكه ناظرة. ومنها أنها لا تعرف قبح الإفشاء والإشاعة فتباهى بكثرة مال زوجها وتريد التفوق بها[1767] على سائر النسوان فتشيعها بغير شعور. وقصد [1768]/ومنها

[1762] 127ع (ظ).
[1763] يتعلق: يتعشق، فى ـ ب، ع ـ
[1764] 98أ (ظ).
[1765] فعارضن: يعارضن، فى ـ ب، ع ـ.
[1766] 126ب (ظ).
[1767] بها: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[1768] 128ع (و).

أن المال من الأسرار ولذا أمر العقلاء بستره مطلقا، وأنت علمت أن الأسرار يجب كتمها عنها.

قوله **ويجنبها الملاهى ومجالسة العجائز**، يوجه بما وجه به قوله ويستر الح. أى يمنعها ويبعدها عن إستماع الملاهي والإشتغال بها وعن أن تحضر في مجامع العرس ومحافل الإنس المشتملة على الملاهي وعن الذهاب الى المنزهات والمتفرجات. فإن هذه الأمور كلها وإن كانت في ظاهر الحال خالية عن الفسق والفجور لكنها مؤدية الى ذلك. فإنها تحرك فيهن عرق الشهوة والميل الى الفجور لأنه مركوز في طباعهن بمنزلة اللوازم لذواتهن. فلا سبيل الى زوالها وإنفكاكها عنهن بالكلية. بل هو مستور مستكن في وراء ستاره الحياء ويجب حجاب الخوف. فإذا هبت رياح الملاهي متوالية رفعت الستارة والحجاب فبرز الفجور المستور بها. [1769]/ويدل على ذلك ما روى عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ[1770]من أن بعض الإتباع كان يحدو جمال هودج الحريم وكان له صوت حسن، فنهاه النبى عليه الصلاة والسلام بطريق التعريض والكناية، فقال له "إرفق بالقوارير يا فلان". وقد ذكر العلماء في تفسير هذا الحديث وجوها كثيرة يرجع أكثرها إلى أن النسوان لا يجوز أن يسمعن الغناء وسائر الملاهي حتى لا يتحرك فيهن عرق الشهوة ولا يبرز ما هو مستور من الميل الى الهوى ومن الملاهى الواجبة الإجتناب أن يطلعن إلى المنازل الرفيعة والقصور [1771]/العالية المشرفة على الطرق والدروب التى هى ممر الرجال وينظرن الى الرجال ويسمعن كلامهم من الجدّ والهزل ويسمعن أصواتهن الرجال الأجانب.

وأما تبعيدها عن مجالسة العجائز مطلقا ولا حاجة إلى أن يقيد بالمتوهمات لأن غير المتوهمات منهن نادرة جدا فلا إعتداد بها فلان العجائز من شياطين الإنس. قد ترقين من مرتبة الضلال الى مرتبة الاضلال. ولما إنقطعت عنهن رغبات الرجال مع كمال رغبتهن فيهم وغاية شهوتهن اليهم ما وجدوا [1772]/سبيلا الى أطفاء نار الشهوة في أنفسهن غير الإضلال والقيادة. فيملن العفيفة الى الفجور بحكايات محركة لعرق الشهوة والفجور ويورين أنفسهن في أول الوهلة من القانتات[1773] الصالحات، ويسترن فسادهن بأنواع العبادات حتى يخدعن ضعيف العقل من الرجال أيضا. فبإختياره يجلب على نفسه أشد البليات فيدعوهن بنفسه الى نفسه ويوصى أهل البيت بإكرامهن. ويتخذهن أمهات لنفسه ولأهل بيته فكأنه قبل الديانة[1774] والقيادة بإختياره نستعيذ بالله تعالى من شرورهن.

[1769] 99أ (و).

[1770] ويؤيده ايضا ما روى من أن النبى عليه الصلاة والسلام كان قد منع ونهى النسوان عن قراءة سورة يسوف وعن إستماعها لكونها مشتملة على ما جرى بين يوسف وبين زليحا إمرأة العزيز من المعاملة المشهورة: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1771] 127ب (و).

[1772] 128ع (ظ).

[1773] القانتات: الفانيات: فى ـ أ ـ.

[1774] الديانة: الدياثة: فى ـ ب، ع ـ.

إعلم أن الذى ذكره المص من الركن الثاني من أركان المنزل أعنى ركن الزوجين كان أحكام الزوج من حيث هو زوج. والآن أراد أن يشرع في بيان أحوال الزوجة من حيث هى زوجة أعنى ما يجب عليها مراعاته في نفسها وفي حق زوجها، فقال **وعلى النساء العفة**. أى ويجب على النساء من حيث هى زوجات صالحات طيبات أمور خمسة: أولها العفة، وهى هنا عبارة عن أن تقطع الزوجة نظرها وتكف قلبها عما عدا زوجها ويقصر محبتها في الظاهر والباطن عليه. وهى رأس مكارمها ورئيس فضائلها بعد العقل وهى من لوازم العقل كالحياء وثانيها وثالثها **إظهار الكفاية والخشية**. أى يجب عليهن أن يظهرن ما عليهن من مؤنة الزوج والبيت حتى يزداد المحبة والألفة بينهما. وقيل أن المراد من الإظهار هنا إخراج الكفاية من القوة إلى الفعل، لأنهن يظهر بها سواء حصلت أو لا. ولا يخفى [1775]/عليك أن الإظهار سواء كان بمعناه المتبادر منه أو بمعنى الإخراج لا يخلو [1776]/إظهار الكفاية عن خفاء. إذ الكفاية بكسر الكاف وبالياء آخر الحروف مصدر كفى يقال كفى فلانا مؤنته يكفيه كفاية وكفاه الشئ وإكتفى به.

فيكون معنى كفاية الزوج عن زوجها كفاية مؤنية أى تحملها بقدر وسعها كما ينبعى. والمراد من مؤنة الزوج لوازم نفسه من خدماته المخصوصة به. ويجوز أن يعمم إلى تكاليفه أيضا في تدبير المنزل ومهمات [1777]/البيت التى هى في عهدة الزوجة عادة وتنوب عن زوجها في إتمام تلك المهمات غالبا. فح يجب أن يكون الأظهار بمعنى الإخراج إلى الفعل، والأولى أن يخصص المؤنة بالخدمات المختصة بالزوج نفسه لأن مباشرة الزوجة فيها بنفسها سبب لزيادة المحبة والألفة بلا شبهة. وأما إذا إعتمدت على غيرها من الجوارى والخدام كان هذا الوضع منها سببا لنقصان المحبة ولحصول البرودة بينهما ولو كانت مقيدة مشتغلة بتدبير المنزل وهذا ظاهر على كل متزوج. وأما إظهار الخشية، فلأنه يدل على أن زوجها مهيب في قلبها ونظرها. وأنت قد علمت آنفا أن مهابة الزوج في نظر الزوجة لا بد منها حتى تعامله بالإكرام والإحترام. وأيضا أنها إذا لم تخف عن زوجها ظاهرا وباطنا لا تبالى بقبول تكاليفه من الأوامر والنواهى. ويتكاسل في الإمتثال فيؤدى ذلك إلى الإختلال بل إلى الطلاق والإفتراق. لكن ينبغى أن يكون تلك الخشية خشية المحبة والألفة لا خشية النفرة والكلفة. والفرق بين الخشيتين يظهر بمجرد الرجوع إلى الوجدان والله المستعان.

ورابع الواجبات الخمسة **حسن التبعل** بالطاعة والإحتراز عن النشوز. ومن حسن التبعل أن تزين نفسها وتطيب بدنها وتطهر ثيابها طلبا لمرضاة زوجها ولكمال رغبته فيها. ومن هنا ما يحكى في كتب المحاضرات أن بعض نسوان

[1775] 127ب (ظ).
[1776] 99أ (ظ).
[1777] 129ع (و).

العرب لما زوجت بنتها وصتها ونصحتها بنصائح منها؛ أن لا[1778] يراها زوجها عبوسة أصلا، وأن لا يراها في ثياب البذلة مدنسة، وأن لا يشم منها رائحة كريهة منتنة، وأن لا يراها عاطلة أى عارية عن الحلّى والزينة وغير ذلك مما يقتضى شدة [1779]/رغبة الزوج في الزوجة. ولكن بشرط[1780] أن يكون تزينها وتطيبها مقصورا على زوجها وفي بيتها وأن يترك ذلك إذا أخرجت عن البيت لضرورة داعية الى الخروج.

وخامسها **قلة العتاب** أى يجب عليهن أن يتركن العتاب على أزواجهن، وإن عجزن عن تركه بالكلية فيجب أن يقللنه. لأن أكثاره يقلل المحبة وينقص [1781]/الألفة، بل يزيلهما. إذ العتاب في نفسه شديد على النفس سيما إذا كان ممن هو تحت حكم المعاتب، وأيضا العتاب على الإطلاق مانع[1782] عن الآلفة مؤدٍّ الى الفرقة مناف الحسن المعاملة، وللمجاملة فيها فضلا عن أكثاره. [1783]/ويجب على النسوان حسن المعاملة مع أزواجهن حتى روى عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: "لو جاز السجود لغيره تعالى لأمرت المرأة بالسجود للزوج". أراد المص أن ينبه بكلام وجيز على ما هو المختار عند العقل والعقلاء.

إذا كانت الزوجة على خلاف ما ذكر الى هنا فقال **ومن أحس منها بفساد فليتركه البتة:** يعنى من علم من زوجته بفساد مخل بالعرض أو بنظام المنزل فيجب عليه أن يتركها ويطلقها ويفارقها البتة، ولا يجوز الإهمال في ذلك أصلا. ذكر الضمير في فليتركه بتأويل الزوج، وقوله أحس يحتمل الأمرين أحدهما التنبيه على أن أدنى شعور كاف في هذا الأمر، أى في المبادرة إلى الترك. وثانيهما الإشارة إلى الإدراك بفسادها ما لم يبلغ الى مرتبة المشاهدة والإدراك بالحس لا يليق أن يبادر الى الترك. وإذا شاهده فلا بد من الترك اللهم إلا أن يمنع مانع قوى مثل أن يؤدى الترك إلى ضياع الأطفال أو الى ضياع الزوج أو غيرهما. فحينئذ لا بد من المداراة والمواساة واسكانها عند من يقدر على منعها عن الفساد. وإختيار سفر بعيد والمكث فيه لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. قال حكماء العرب: "يجب أن يحترز عن خمسة أصناف من النسوان الحنانة والمنانة والانانة وكية القفا وحضراء الدمن". فالحنانة هى التى لها[1784] ولد من زوج آخر فتصرف عليه من مال الزوج وتتحنن به عليه. والمنانة هى المتمولة التى يمن على الزوج بما لها. والأنانة هى التى كان لها زوج قبل هذا الزوج. وكان الأول في زعمها خيرا من

[1778] لا: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1779] 128ب (و).
[1780] بشرط: يشترط: فى ـ ب، ع ـ.
[1781] 129ع (ظ).
[1782] مانع: تابع: فى ـ ب، ع ـ.
[1783] 100أ (و).
[1784] لها: ناقصة: فى ـ أ ـ.

الثانى فتان وتشتكى من هذا الزوج الثانى دائما وتترحم على الأول. وكيّة القفا هى التى [1785]/إنحرفت عن نهج العفة فيقع الناس في غيبة زوجها فيكون قفاه مكوية بذكر فضائح المرأة. وحضراء [1786]/لدمن جميلة لا أصل لها شبهت بحضراوات المزائل وقد وردت هذه المعانى في الحديث النبوي أيضا.

ولما أتم المص الكلام المتعلق بالركن الأول والثانى من أركان المنزل أراد أن يشرع في بيان أحوال الركن الثالث منها فقال **الثالث الخدم وهم**[1787] **كالأعضاء للمنزل:** أى الركن الثالث من الأركان الأربعة: الخدم بالفتحتين جمع خادم كذا في كتب اللغة، وفي بعضها الخدم واحدها خادم. وهذا يشعر بأنه إسم جنس جمعي أو إسم جمع لأن الخدم ليس من صيغ الجمع. شبهوا بالأعضاء في كون كل واحد من الخدم والاعضاء مع كونه ركنا يتقوم به الكل آلة لصدور الاثار من الكل أو من سائر الأركان.

وقال أكثر من تكلم في هذا المحل أن الخدم أنما شبهوا بالأعضاء في أنهم ينوبون مناب الأعضاء من الشخص الذى يدبر المنزل. إذ لو لم يكونوا لاحتاج الشخص الى أن يستعمل أعضائه في الأمور التى إستعملهم فيها. فيكون وجه الشبه ح مشاركتهم [1788]للأعضاء في الأثار الصادرة منها بحسب الظاهر بحيث ينوبون عنها في صدور تلك الأثار منهم. ولا يخفى عليك أن النائب عن أعضاء الشخص هو أعضاء الخدم لا أنفسهم. وأيضا أنهم لا يكون ح بمنزلة الأعضاء للمنزل بل لمدبر المنزل. وأنت خبير بأن المقصود من التشبيه بيان آليتهم بالنسبة الى مجموع المنزل الذى هو عبارة عن جمعية متألفة يتألف خاص مع كونهم ركنا منها كالأعضاء من مجموع البنية. فالمناسب لهذا الغرض ما قررناه لك أولا لا ما نقلناه ثانيا،فاليتأمل.

وأيضا قد يظهر بما قررناه فائدة الخدم ووجه الإحتياج اليهم غاية الظهور. فإن المنزل بلا خدم كالبدن الذى تعطلت أعضاؤه ومن جملة فوائد الخدم أن وجودهم سبب لراحة أهل المنزل، ولوقار صاحب المنزل ولشغله بتحصيل الكمالات النفسانية لفراغه عن الاشتغال بالمهمات الجسمانية وغير ذلك. وإذا عرف العاقل أن وجود الخدم من جملة نعم الله الجليلة على عباده وأن فقدهم من النقم والمحن وجب عليه [1789]/أن يشكر الله سبحانه على هذه النعمة الجليلة [1790]/عند وجودها ونيله اليها. **فلينظر في حال الكل وإصلاحها:** أى فليتأمل في حال مجموع الخدم تأملا إجماليا من حيث أنهم خدم مع قطع النظر عن التعينات

[1785] 128ب (ظ).
[1786] 130ع (و).
[1787] وهم: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[1788] 100أ (ظ).
[1789] 130ع (ظ).
[1790] 129ب (و).

التفصيلية. وليتأمل أيضا في إصلاح حالهم حتى يظهر له بالنظر الصحيح ما هو الصواب والصلاح في أحوالهم من حيث المجموع. لأن كل كثرة إذا أريد تأليفها وتنظيمها على وجه يكتسى لباس الوحدانية.

فلا بد أن يراعى فيها ما يرجع الى الكل وينظم أحواله على الوجه المطلوب. فيحفظ ذلك النظام عند التفصيل والنظر في حال كل واحد من أحاد تلك الكثرة بأن يختار منها ما يوافق ذلك النظام ويناسبه ويجتنب عما يخل به وينقضه. **ثم** لينظر **في حال كل واحد:** أى على التفصيل حتى يظهر له أنه لأى خدمة يليق ولأى مرتبة من مراتب الخدم يستعد. فيستخدمه فيما يليق له وينزله في رتبة يستعدها حتى يسلم من هجنة التكليف بما ليس في الوسع عادة ويتخلص من قبح وضع الشئ في غير محله الذى هو الظلم حقيقة. ويحصل بذلك النظام الذى هو أصل المقصود المؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد. إذ كل واحد من المحذورين المذكورين مخل بالنظام ناقص للإنتظام.

وأما الأحكام التى يترتب على الكل ويجب مراعاتها، فأشار المص الى المهم منها بقوله **وليهئ معائشهم.** إعلم أن الواجب على صاحب الخدم أولا أن يلاحظ أن الخدم ودائع الله عنده. وهو مسؤول عند الله عن أحوالهم خيرا وشرا كما يدل على ذلك قول النبي ـ صلى الله عليه وسلمت ـ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته". وأن يلاحظ مساواتهم له في أصل الفطرة وفي النسبة الى حضرة الخالق الموجد والى حضرة الوجود. وإذا لاحظ ذلك فاليشكر الله تعالى على أنه جعلهم تحت يده [1791]/وحكمه. ولم يعكس الأمر وحقيقة الشكر على هذه النعمة إنما يؤدى. إذا كانت معاملته معهم كما أشار إليه المص بقوله "وليهئ" الح، يعنى يجب عليه بعد أن عرف الحال بالملاحظة المذكورة أن يهيّئ معائشهم من المأكل والمشارب والملابس كما يهيؤها [1792]/لنفسه ولعياله وأولاده بلا تفرقة على ما ورد في بعض الأحاديث.

وأن يسلك مسلك الرفق والملاطفة والمداراة معهم ويترك العنف والغلظة والتشديد [1793]/في تكاليفهم. ولكن يشرط الإعتدال في هذه الأحوال أعنى[1794] بشرط أن لا يؤدى الرفق والملاطفة في المعاملة الى إظهار الضعف والمغلوبية. حيث يتكاسلون ويتهاونون في قبول التكاليف وإمتثال الأوامر والنواهي فيختل النظام المقصود. وأن يعين لهم وقتا يستريحون فيه ويعطون الطبيعة الحيوانية حكمها. وقد أشار المص الى هذه الأحوال بقوله **ويتعرف أحوالهم ولا يخليهم من لطف بلا ضعف وعنف بلا ظلم ولا يبالغ في العقاب:** يعنى يتعرف أحوالهم

[1791] 101أ (و).
[1792] 131ع (و).
[1793] 129ب (ظ).
[1794] اعنى: ناقصة، فى ـ أ ـ.

التى هم عليها من الخير والشر والنفع والضر ومهماتهم التى يحتاجون اليها من ضرورياتهم. ولا يليق أن يعرفهم وقت الخدمة والإستخدام ويغفل عنهم وقت دفع ضروراتهم والإحسان اليهم.

ولا يخلو عن ملاطفتهم بلا ضعف مؤد الى التهاون والتكاسل في الخدمة كما أشرنا اليه آنفا. وكذا لا يخلو عن عنف بلا ظلم وغدر حتى يكونوا دائما بين الخوف والرجاء مع غلبة الرجاء دون الخوف. وهذا هو الأصل في التربية بين الجلال والجمال وفيه الإقتداء والإتباع لذى الجلال والإكرام في تربية لجميع الموجودات الممكنة والحمد لله رب العالمين. ويجب أيضا أن لا يبالغ في عقابهم إذا أقتضى الحال العقاب بالضرب أو الحبس أو غيرهما حتى لا تؤدى تلك المبالغة إلى شر عظيم. مثل جسارتهم على محذومهم بإيقاعة في الشر خوفا على أنفسهم من عقابه الشديد، كما شوهد ذلك كثيرا ومثل الهرب والشر. وإن كان الخادم عبدا وأيضا في مبالغة العقاب تجاوز عن حدود الله غالبا فح يكون المبالغة مؤدية إلى جلب العقاب اللأخروي على نفسه.

ويجب على صاحب المنزل إذا أراد أن يستخدم أحد أن ينظر أولا فيه وفي حركاته وسكناته بامعان النظر، ويسأل عن أصله وفصله وصنفه ويتفرس [1795]/فيه. إذ الصورة يدل على السيرة والخلقة الظاهرة على الأخلاق الباطنة. وقد وجد أصحاب الفراسة وأرباب التجربة أن حسن الصورة غالبا مقارنا لحسن السيرة وقبحها لقبحها. ويجتنب عن المعيوب المعلول الناقص مثل الأعور الأعرج والأحول وعن صنف مشهور بالخيانة أو [1796]/اللجاج والعناد أو بالعجب والآنفة الجاهلية. وأمثال ذلك من الأخلاق المنافية لحسن الطاعة والإنقياد والإستقامة في الخدمة. وأيضا ينبغى أن يختار لهم أسماء سعيدة يتفأل [1797]/بها. ثم يلاحظ كل واحد منهم على تقدير تعددهم في عقله وكياسته ولأىّ خدمة يليق، لأن الخدم أصناف كما سيجئ بيانه إن شاء الله تعالى.

والكيس الذكي منهم يكون مكارا خداعا غالبا والكيس المستقيم نادر جدا والبليد المغفل منهم يكون مستقيما غالبا. فالأكثر رجح الثاني على الأول بناء على أن الإستقامة تستر البلادة. بل كل عيب والبعض رجح الأول وتمسك بأن ضرر الأول على المال وتعب الثاني على النفس مع أن الكيس يجوز أن يدفع ضرره بكياسته[1798] بحسن التصرف فيما فوض اليه. والتحقيق أن كل واحد من الرجيحين ليس على إطلاقه. إذ لكل واحد من النوعين ما هو معفو مقبول وما هو ليس بمعفو،

[1795] 131ع (و).
[1796] 130ب (و).
[1797] 101أ (ظ).
[1798] بكياسته: بكناسته ،: فى ـ ب، ع ـ.

بل مردود مطلقا. وإذا ظهر له مراتب إستعداداتهم بالتأمل والتفرس وجب أن يعين لكل واحد منهم شغلا ملائما لإستعداده.

كما أشار المص الى ذلك بقوله **ويعين لكل شغلا:** أى مناسبا لإستعداده الذى ظهر له بالتفرس. ثم يتأمل في أنه بعد المباشرة فيه هل أتمه وخرج من عهدته كما ينبغى أولا، وعلى الأول يبقيه فيه، وعلى الثاني ينقله إلى شغل أخر أخف منه. وإذا صدرت منه ذلة أو هفوة يعفوعنه في المرة الأولى ويسامح، وفي الثانية ينبهه ويهدده، وفي الثالثة يعذره ويؤد به بحسب جرمه. وإن لم ينجح التعذير فيرده سريعا حتى لا يفسد غيره من الخدم. ويجب أن لا يعجل بالأخذ والعقوبة إما يعز له عن شغله أو بالضرب [1799]/أو بالشتم. فإن ذلك يدل على الخفة وسخافة الرأى ويؤدى الى أن يكل ويمل سائر الخدم عن إشغالهم ويبرد قلوبهم عند لعدم وثوقهم بعفوه وكرمه فيكون خدمتهم بالكره والقسر لا بالمحبة والشوق. وقد إتفق العقلاء على أن خير الخدم من يكون خدمته لمخدومه بالمحبة وشرهم من يكون خدمته بالكره.

وأنت [1800]/خبير بأن الخادم إذا شاهد سرعة المواخذة من سيده وقلة العفو والكرم غلب خوفه ضعف رجاؤه منه فح إما يفارقه أو يترصد الفرصة للمفارقة. فيخرج عن الإستقامة بأن يدخر شيئا ليوم الفراق فيكون فراره خيرا من قراره. ومن هنا يظهر وجه آخر لتشبيه الخدم بالأعضاء وهو كمال الإتصال بحيث يكون البقاء بالاتصال والهلاك بالإنفصال. أعنى يجب أن يعتقد الخادم من شدة محبته بالمخدوم.

إنه يموت ويهلك عند مفارقته عنه كما أن العضو يموت عند إنفصاله وإنقطاعه عن البدن. وهذا لا يتصور إلا في الخادم بالمحبة إذ الخادم بالكره والقسر خادم بالخوف خدمته لدفع ضرورة الضرر. والخادم بالرخاء خدمته لجلب النفع الملحوظ من جانب مخدومه.

فإذا رأى فيه نوع قصور ونقصان عما لاحظه وتصوره حصل له فتور وكلال في الخدمة بلا شبهة. وأما الخادم بالمحبة فخدمته لا لدفع الضرر [1801]/ولا يجلب النفع. بل ليس له مطلب سوى رضاء مخدومه ويقدم حظه على حظ نفسه فى جميع الأحوال كذا قالوا. ولكن لا يخفى عليك أن الصنف الثالث، أعنى الخادم بالمحبة بمنزلة العنقاء أو الكيميا. إلا يرى أنه نادر جدا في خدمة الخالق فضلا عن خدمة المخلوق. فأن أكثر العباد وأغلبهم يعبدون الله و يخدمونه بالخوف أو بالرجاء ومن يعبده بمجرد المحبة طلبا لرضائه الشريف. فهو العابد حقا والعاشق

[1799] 132ع (و).
[1800] 130ب (ظ).
[1801] 102أ (و).

صدقا ومنه التوفيق. ويجب على المخدوم أن يقدم مصالح الخدم على مصالح[1802] نفسه ويجعل يومه خيرا من أمسه حتى يجلب محبتهم ويطيب قلوبهم. فلعل بعض مستعديهم [1803]/يترقى من مرتبة الخوف والرجاء إلى مرتبة المحبة فيصل به إلى الراحة التامة. ويجب أيضا أن لا يسمع قول بعضهم على بعض بدون أن يعرف صدق القائل. ويعلم أن ليس له غرض في ذلك القول سوى الحق وصيانة مخدومه عن السوء ويعتمد على عقله وتميزه بين الخير، والشر، والنفع، والضر أو[1804] ربما يقصد الجاهل البليد خيرا ويثير شرا.

ويجب عليه أيضا أن لا يكلفهم بما ليس [1805]/في وسعهم عادة. لأن الخالق ما كلف مخلوقه إلاّ بما في وسعه كما نطق به القرآن حيث قال سبحانه: "ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها". فكيف يصح أن يكلف مخلوق مخلوقا مثله بما ليس في الوسع. وأشار المص إلى ذلك بقوله **ولا يكلفهم بفضل مشقة**. وعبر عن غير المقدور بحسب العادة بفضل مشقة. إذ لا يتصور ممن له أدنى شعور أن يكلف خادمه بما ليس في وسعة في نفس الأمر. بل يكلفه بما ليس في الوسع عادة ولو كان قد عبر عنه بما ليس في الوسع لاوهم الأول. فعبرعنه بفضل مشقة لسلامته عن الإيهام المذكور وأقحم الفضل لأن أصل الخدمة مشقة والممنوع فضلها لا أصلها.

ولما كان الخادم قسمين حر وعبد أراد المص أن يشير الى أوفقهما للغرض فقال **والعبد أولى** من الحر. لأنه أزيد طاعة وأشد إنقياد أو أقرب الى قبول أداب سيده وأبعد عن ملاحظة الإنفصال والإنقطاع. هذا إذا كان العبد عبدا بالصورة حرا بالسيرة وكان له نصيب من العقل والكياسة. وإذا كان بخلافه فهو شر الشرور نستعيذ بالله من شرهم. إعلم أن العبيد بل الخدم مطلقا ثلثة أقسام: قسم يستخدم في الخدمات الحاصة الحقيقة، ويقال له خادم الروح وحر بالطبع. وهو الذى يكون له صورة حسنة وسيرة مستحسنة وعقل وفطنة وعفة وإستقامة. وهو بمنزلة الحواس من الإنسان يستعين به في تدبيراته ويستعلم به أحوال منزلة. وهو أشرف الأقسام وأعزها وإذا صادفه صاحب المنزل وجب [1806]/عليه أن يعرف قدره وينزله منزلة ولده في رتبته[1807] وتأديبه [1808]/وتعليمه المعارف الكلية والجزئية كما يربى ولده .

وقسم يستخدم في الخدمات المنزلية من البيع والشراء وغيرهما من مهمات المنزل، ويشترط فيه العقل أيضا والإستقامة والتميز بين النفع والضر، ويجب أن يكون قوي البنية شديد القوي أيضا[1809]. وهو بمنزلة اليدين من الإنسان

[1802] الخدم على مصالح: ناقصة: فی ـ أ ـ.
[1803] 132ع (ظ).
[1804] او: اذ، فی ـ ب، ع ـ.
[1805] 131ب (و).
[1806] 133ع (و).
[1807] رتبته: تربيته: فی ـ ب، ع ـ.
[1808] 102أ (ظ).
[1809] ايضا: : ناقصة: فی ـ أ ـ.

يتوصل به الى أخذ الملائم ودفع المنافر. يقال له عبد بالشهوة لكونه مستخدما في المشتهيات والمهمات على حسب ما يشتهيه. وقسم يستخدم في الأعمال الشاقة والحركات [1810]/الحافة[1811]، فيشترط فيه قوة البدن والتحمل للشدائد. ولا يكون له نصيب من العقل والفطنة غالبا ويقال لمثله عبد بالطبع ولو كان حرا، ولا تطلب منه العقل والتميز بين الخير والشر. فإنه ملتحق بالبهائم المستعملة في المصالح وهو بمنزلة الرجلين من الإنسان، لأن ثقل المنزل عليه كما أن ثقل البدن على الرجلين.

وأما خصال الأمم والأخلاق الغالبة في أصناف الإنسان: فمنها ما إشتهر في كتب هذا الفن من أن أمة العرب مشهورة بطلاقة اللسان، وفصاحة البيان؛ إلا أنها معيوبة متهمة بجفوة الطبع، وقوة الشهوة. وأمة الحبشة ممتازة من سائر الأمم بالوفاء، وثبات القدم؛ ومعيوبة بالتكبر، وعدم تحمل الهوان. وصنف العجم مشهور بالعقل، والكياسة، والنظافة، وحسن السياسة؛ ومعيوب بالحيلة، والمكر، والحرص، والنفاق. والروم مشهور ممتاز بالصداقة، والأمانة، والوفاء، والكفاية؛ وملوم بالبخل واللئامة. والهند معروف بقوة الحدس والوهم، وبسرعة الحركة وخفة اليد؛ ومذموم بالعجب، والحقد، والكبر، والجبن. والترك مشهور بالشجاعة، وجودة الخدمة، وحسن المنظر؛ ومعيوب بالغدر، والقيادة، وبعدم الحفاظ.

لا يخفى على العارف بأحوال المزاج وتوابعه أن أصناف نوع الإنسان متمايزة بالأمزجة الصنفية الداخلة بين حدى عرض المزاج النوعي، كما أن الأفراد متمايزة بالأمزجة [1812]/الشخصية الداخلة بين حدى غرض المزاج الصنفي. ولكل واحد من الأمزجة النوعية والصنفية والشخصية توابع ولو أحق لا ينفك ولا يخلف عنها. وتلك اللواحق بعضها محسوس مشاهد كالاعراض المحسوسة المعبر عنها بالخلقة والصورة والهيكل، وبعضها مدرك بالعقل خفى كالقوى. والملكات المعبر عنها بالأخلاق يستدل أولا بالمحسوس المشاهد على المزاج الذى هو عليه بطريق البرهان الانّي. ثم يستدل بالمزاج على القوى والأخلاق بطريق البرهان اللمي أو يستدل من أول الأمر بالمحسوس على المعقول من قبيل الإستدلال بأحد معلولي علة واحدة على المعلول الأخر، فيكون الدليل مؤلفا من الاني واللمي. والحاصل أن [1813]/الأستدلال بالاعراض [1814]/الظاهرة على الأخلاق الباطنة وبالصورة على السيرة هو غاية علم الفراسة والأخلاق النوعية والصنفية معلومة مبينة في مواضعها. وإنما الإحتياج الى الإستدلال في إستعلام الأخلاق الشخصية.

[1810] 131ب (ظ).
[1811] الحافة: الجافة: فى - ب، ع -.
[1812] 133ع (ظ).
[1813] 132ب (و).
[1814] 103أ (و).

فإذا أراد الشخص أن يستخدم أحدا من الأحرار أو من العبيد وجب أن يتعرف أولا أنه من أيّ صنف من أصناف نوع الإنسان فيعرف أخلاق ذلك الصنف من موضعه إن لم يكن معلوما عنده. ثم يتعرف أخلاقه الشخصية بالنظر والتأمل في أعراضه المحسوسة وهيئته المخصوصة ليتفرس منها وينتقل الى أخلاقه المعقولة الباطنة، فباعياء فكره أولا وإتعابه إياه في زمان قليل يستريح ويأمن عن إتعاب جسمه ونفسه آخرا في زمان مديدة. ولعل القوم قد أشاروا إلى ذلك بذكر أخلاق الأمم المشهور وسير الأصناف المعروفة فضائلها ورذائلها لما نقلناه عنهم أنفا، فليتدبر.

الركن الرابع الولد ليحسن تسمية؛ إعلم أن الولد إسم لكل مولود ذكرا كان أو أنثى، وله حق على الوالدين. كما أن لهما حقا عليه وقدم بيان حق الولد لتقدمه طبعا. وأول ما يجب على الوالدين من حقوقه تسميتهما إياه بإسم حسن سعيد يتبرك به [1815]/من أسماء الأنبياء عليهم السلام أو من أسماء السلف الصالحين. إذ الإسم سمة وعلامة على المسمى الى آخر الحياة يتفأل به إن كان مشعرا بالسعادة وينظر[1816] به أن كان مشعرا بالشقاوة والبخوسة[1817].

ويدل على ذلك أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان قد يتفأل ببعض الأسماء وإنه قد غير إسم بعض المتشرفين بالإسلام ويؤيده ما إشتهر فيما بين الناس من "أن الأسماء تنزل من السماء". وكذا ما يشاهد من أن التصرف في الأسماء يؤدى الى التصرف في مسمياتها على ما هو مبين في علم الأوفاق. وتصرفات الأسماء والحروف وعلم الجفر والزايرجة وغيرها من العلوم الغريبة. وكأنه من هنا نشأ ما وقع من الخلاف فيما بين المتكلمين أن الإسم هل هو عين المسمى أو هو عين التسمية بمعنى كون اللفظ إسما دالا على ذات مشتخصة لا بمعنى جعل اللفظ إسما دالاً عليها. إذ الثاني صفة الواضع فلا سبيل إلى أن يكون عين الإسم الذى هو لفظ [1818]/حقيقة. ذهب جمهور أهل السنة إلى الأول وجمهور المعتزلة إلى الثاني.

وقال بعض المحققين إن كان الإسم عبارة عن اللفظ فالقول قول المعتزلة، وإن كان عبارة عن المفهوم فالمختار قول أهل السنة. وذهب الغزالي الى أن الإسم لا عين المسمى ولا عين التسمية بناء على وجوب تغاير النسبة وطريفها. وقال الإمام: "هذا الخلاق من فضول الكلام لأنهم إن ارادوا بالإسم اللفظ، فلا شك أن لفظ الجدار والفرس مثلا غير حقيقة الجدار [1819]/والفرس. وإن أرادوا أنه المعنى والمفهوم. فقد يكون الإسم عين المسمى فإن مفهوم الإسم هو اللفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان. وهذا المفهوم يصدق على لفظ الإسم أيضا فيكون لفظ

[1815] 134ع (و).
[1816] ينظر: يتطير، فى ـ ب، ع ـ.
[1817] والبخوسة: والنحوسة، فى ـ ب، ع ـ.
[1818] 132ب (ظ).
[1819] 103أ (ظ).

الإسم إسما لنفسه فاتحَدَ ههنا الإسم والمسمى ثم قال فهذا ما عندى في هذه المسئلة".

وللعلامة صدر الشريعة تحقيق مفيد فيها ذكره في تعديل العلوم خلاصته: "أن كل إسم فيه ثلثة أمور اللفظ والمفهوم وما يصدق عليه ذلك المفهوم. فاللفظ هو التسمية بمعنى هو صفة اللفظ لا بمعنى هو صفة الواضع المفهوم [1820]/هو الإسم حقيقة والمصدوق عليه الذى أنتزع ذلك المفهوم منه أولا. وإنطبق عليه ثانيا هو المسمى فمراد من قال تعينيه الإسم للمسمى عينيه الإسم له بهذا المعنى. والا فكيف يصح من عاقل أن يقول بعينيه الإسم بمعنى اللفظ للمسمى الذى هو الذات الموجودة في الخارج" إنتهى. ومن يريد زيادة التفصيل فليراجع إلى محله.

ولا يخفى عليك أن المراد من الإسم هنا ما يقابل الصفة لا ما يقابل الفعل والحرف، والأول أخص من الثاني. إذ الإسم المقابل للفعل والحرف كلمة يدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلثة والمقابل للصفة كلمة عينت للدلالة على ذات لم يعتبر معها معنى. وهذا يشمل الاعلام وأسماء الأجناس واعلامها. فيكون العلم قسما منه وهو إسم وضع لشخص بعينه وله أقسام بإعتبارات عديدة. فإنه اما أن لا يكون مصدَّرا بشئ من الأب والأم والإبن أو يكون مصدرا به. فالثانى هو الكنية والأول أما أن يقصد به إشعار بالمدح أو بالذم فلقب أو لا يقصد به شئ منهما فعَلَمٌ صرفٌ. وأيضا إما مرتجل أو منقول لأنه إما أن يكون [1821]/له معنى قبل العلمية سواء إستعمل فيه أو لم يستعمل، وسواء نقل عنه بمناسبة أو لم ينقل. فهو منقول على قول وعلى قول أخر لا بد من الإستعمال فيه ومن النقل بمناسبة. وبعضهم إعتبر الإستعمال فقط وبعضهم النقل بمناسبة فقط أو لا يكون كذلك على أى قول كان. فهو المرتجل والمنقول إما قصدي أولى وإما غلبي غير[1822] قصدي. ولكل واحد منهما أيضا أقسام يتعدد الإعتبارات. وللمتكلمين تقسيم أخر لمطلق الإسم حاصلة أن إطلاق الإسم على المسمى. إما أن يكون بإعتبار ذاته فقط مع قطع النظر عن جميع المعانى القائمة بها المنضمة اليها، فيقال له إسم الذات أو بإعتبار أمر داخل في ذاته أى بإعتبار جزئها أو بإعتبار صفة قائمة بها أو بإعتبار أثر وفعل صادر عنها. ويقال للثانى أيضا [1823]/إسم الذات مسامحة، وللثالث إسم الصفة، وللرابع إسم الفعل. وأكثر الاعلام الشخصية سيما المرتجلة من قبيل إسم الذات.

وإذا كان الأمر كذلك [1824]/فمعنى تحسين الإسم إختيار واحد من أسماء الأنبياء عليهم السلام أو السلف الصالحين سواء كان له معنى ملحوظ أو لم يكن،

[1820] 134ع (ظ).
[1821] 133ب (و).
[1822] غلبى غير: غير غلبى، فى - ب، ع -.
[1823] 135ع (و).
[1824] 104أ (و).

ويحتمل أن يكون التحسين بملاحظة المعنى أيضا. وقد إعتبر القوم التسمية من قبيل التصرف في ذات المسمى وبذلك وجّهوا كون أسماء الله توقيفيةً. وفرعّوا عليه جواز إطلاق الإسم عليه تعالى بطريق التوصيف لا بطريق التسمية. إذ ليس في التوصيف هجنة لزوم هو التصرف في ذاته تعالى.

والمراد من التسمية في كلام المص ههنا جعل اللفظ إسما لذات بحيث إذا ذكر أو أحس ينتقل منه ذهن العالم بالجعل المذكور الى تلك الذات وهى صفة الواضع الجاعل بهذا المعنى، ويبعد أن يراد بها المعنى الثانى إذ المقام يأبى عنه. ومعنى إحسان التسمية فى أن يختار إسما حسنا، إذا ذكر أو سمع يميل إليه الطباع. إما لكونه مشعرا بما يميل اليه الطباع من معناه اللغوى المعلوم عند السامع أو لكونه مذكرا لشئ يتبرك ويستلذ به. وإما حسن اللفظ بإعتبار سلامة عن تنافر الحروف والسماجة في السمع. فبعيد عن الإرادة إلا أن يراد بطريق العلاوة ومما ينبغى أن ينبه عليه أن أكثر علماء علم الوضع [1825]/ذهبوا إلى أن لا بد من حضور الشخص المسما في الحسّ عند وضع العلم الشخصي له.

ولا يجوز وضعه له عند غيبته عن الحسّ حتى يكون تعيين العلم له بمنزلة تعيين الإشارة الحسية. ولذلك قالوا أن العلم بمنزلة الإشارة الحسية في كمال تعيين مدلوله و إحضاره في ذهن السامع وخياله. بل في حسه المشترك بحيث كأنه ينظر إليه ويبصره. وذهب البعض إلى أن الحضور في الحس ليس بواجب، بل هو أكثرى. إذ يجوز وضعه له بالتخيل أيضا كما أن الشخص إذا كان غائبا، وولد له مولود فوصل اليه خبره وسماه بإسم مختار عنده بمجرد التخيل على [1826]/ما تخيله. كان ذلك الإسم علما شخصيا بلا شبهة بل يجوز تسميته إياه بلا تخيل أيضا. وأيد ذلك بوضع إسم الجلالة للذات المقدسة عن تعلق الرؤية بها في هذه النشأة الدنيوية كما يدل عليه قوله تعالى: "لا يدركه الأبصار المنزهة عن إدراك الوهم والخيال واجيب بأنه إنما يؤيد إذا كان الواضع غيره تعالى". وأما إذا كان الواضع إياه بذاته فلا، وفيه أبحاث عريضة عميقة لا يتحملها المقام.

وفائدة إحسان الإسم بالنسبة الى المسمى أن الإسم الحسن بأى معنى كان حسنته يكون سببا لحضور المسمى في ذهن السامع على وجه التعظيم والتبجيل بركة مشاركية للمسمى الأول في الإسم أو على وجه الإقبال و الإشتياق لإنتقال الذهن الى المعنى اللغوي الملائم للطبع إنتقالا ما قال بعض العارفين بالأسرار كان وجه سنيّة التأخير إلى اليوم السابع في تسمية المولود هو الإشارة الى وجوب [1827]/إمعان النظر وإعطاء حق التأمل في إحسان تسمية المولود وإختيار إسم حسن له.

[1825] 133ب (ظ).
[1826] 136ع (ظ).
[1827] 104أ (ظ).

ومما يجب مراعاته من حقوق الولد على الوالدين إرضاعه على ما ينبغى. كما اشار اليه المص بقوله **ثم ترضعه معتدلة المزاج حسنة الأخلاق**. يعنى يجب على الوالد بعد إحسان تسمية أن يختار له مرضعة معتدلة المزاج حسنة الأخلاق. لأن اللبن الذى يتغدى به المولود له تأثير عظيم فيه، وفي مزاجه الذى هو مدار[1828] جميع الأخلاق ومنشأ جميع الصفات. [1829]/بحيث أن حسن حسنت والافلا ومزاج. ذلك اللبن تابع لمزاج المرضعة وعلى حسبه في الإعتدال وعدمه وأخلاقها تابعة لمزاجها كما عرفته غير مرة. فيكون مزاج المولود الرضيع المتأثر من ذلك اللبن أيضا على حسب مزاج المرضعة في الجملة، فيكون أخلاقه التابعة لمزاجه كأخلاقها هذا على تقدير أن لا يرضعه أمه إما لمانع من جهته المزاج أو لإختيارها الدعة والترفة. لأن الأصل في الالبان النافعة للمولود لبن أمه بأى حال كان. فإنه أشبه الأغدية بجوهر ما سلف من غدائه [1830]/وهو في الرحم أعنى دم الطمث. فانه بعينه هو المستحيل لبنا لإشتراك الرحم والثدى في الوريد الغاذى لهما ففي وقت الحمل يتوجه دم الطمث بالكلية إلى الرحم لغداء الجنين وبعد إنفصاله يتوجه الى الثدين لغدائه أيضا. وهو أقبل لذلك وآلف به وأيضا أن إرضاع الأم بالمحبة الطبيعية وإرضاع المرضعة بملاحظة جلب النفع أو بالكره والقسر فكيف يتصور التساوى.

وإن أرادت الأم إرضاع ولدها بنفسها فالمستحب أن يؤخر ذلك إلى أن يزول عنها إنحراف المزاج العارض لها عند وضع الحمل. ويعود مزاجها إلى أعدل حالاته فح شرع في الإرضاع وسائر المستحبات المرعية. في الإرضاع مفصلة في كتب الطب. وإن لم ترد الأم إرضاع الولد لمانع أو للترفه إضطر إلى إختيار المرضعة فالمشهور في إختيار المرضعة هو النظر في صنفها حتى لا يكون من الصنف المعروف بسوء المزاج والخلق. ثم النظر في سنها إذ يجب أن يكون حديثته السن. ثم في أعراضها المحسوسة حيث ينبغى أن يكون بيضاء مشربه بالحمرة الصحيحة حسنته الوجه متناسبة الأعضاء غير معيوبة معلولة. ثم النظر في سيرتها وأخلاقها، ثم يمتحن لبنها بأن يقطر منه قطرة على الظفر. فالمعتدل منه ما يكون كعدسته لا غليظا مفرطا ولا مايعا سيالا ويكون طيب الرائحة أبيض بياضا خالصا. وقد ذكر في كتب الطب خصوصا في الشفا للحاج باشا تدبيرات كثيرة للرضاع ولاختيار المرضعة وأوقات الإرضاع ولوازمه.[1831]/فمن يشتهى التفصيل فليراجع إلى محله منها وهو باب تدبير المولود.

[1828] مدار:ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1829] 134ب (و).
[1830] 136ع (و).
[1831] 134ب (ظ).

ثم إذا وصل إلى رتبة التربية [1832]/والتأديب وجب أوّلا أن يتأمل ويلاحظ ملاحظة بصيرة وفراسته في حركاته وسكناته وأوضاعه التى يستدل بها على نجابته ورشده، وإستعداده للفضائل والكمالات ومكارم الأخلاق. فإن شاهد فيه أثار النجابة والرشد فليحمد الله سبحانه [1833]/وليسع في حفظ أخلاقه أعنى مبادئ الاثار الصادرة منه. فإنها لم يرسخ ولم يمكن فيه بعد بل هى في مرتبة الحال لم يبلغ الى مرتبة الملكة فيزول ويتغير بأدنى سبب. فلا بد من محافظتها عما يزيلها أو بغيرها حتى يمكن فيصير كمالا وفضيلة. وأول ما يظهر فيه يشاهد منه من اثار النجابة والفطنة هو الحياء. وهو إنفعال النفس خوفا من الوقوع في القبائح وإرتكاب الذمائم الآنفة عن أن يلائم للقبائح فيمنعه تلك الآنفة عن كثير من القبائح. وإن شاهد فيه خلاف ذلك، فليستعن بالله تعالى وليسع في علاجه ومداواته على ما بين في ما سبق مترقيا في المراتب الأربعة والعلاج. قيل يمكن المرض ورسوخه أسهل بلا شبهته.

وقد أشار المص الى كل من المحافظة والعلاج بقوله **ويحفظ أخلاقه ويداوى بما مر** من بيان طرق المحافظة والمداواة. لا يخفى عليك أن ما مر من المحافظة والمداواة مخصوص بالرجال البالغين إلى الرشد ومن يقرب منهم. وأما الحفظ والعلاج المخصوصان باللأطفال المنفطمين عن الرضاع. فلم يتعرض لهما فيما مر أصلا وذلك مذكور في مفصلات كتب الطب[1834] لا سيما في الشفا للحاج باشا قال فيه: "يجب أن يكون العناية مصروفة إلى مراعاة أخلاق الصبي فيعدل. وذلك بأن يحفظ كيلا يحدث له غضب أو خوف شديد أو غم شديد. وذلك بأن يتأمل في كل وقت ما الذى يشتهيه ويحن اليه فيقرب اليه و ما الذى يكرمه ينخى ويبعد عنه. وفي ذلك منفعتان، إحديهما في نفسه بأن ينشاء من الطفولية حسن الأخلاق. ويصير ذلك ملكة لازمة له. والثانية لبدنه فإنه كما أن الأخلاق الردية تابعة لأنواع سوء المزاج. كذلك إذا حدثت الأخلاق [1835]/على العادة إستتبعت سوء المزاج المناسب لها. فإن الغضب يسخن جدا والغم يخفف جدا والتبليد يرخى القوي النفسانية ويميل المزاج إلى البلغمية" إنتهى.

وأيضا[1836] ينبغى أن لا يضيق عليهم في إجراء حكم الصيادة بل يوسع عليهم ويساعد لهم في ذلك توسيعا معتدلا بأن يعين لهم وقت اللهو واللعب. إذ لو لم تسامح لهم في ذلك الوقت إحتمل أن يقعوا فيه فى غير وقته فيؤدى الى الإسترسال في الملاهي. وأيضا التفييق عليهم يؤدى الى إنقباض نفوسهم المؤدى الى سوء

[1832] 105أ (و).
[1833] 136ع (ظ).
[1834] الطب:ناقصة فى - أ -.
[1835] 135ب (و).
[1836] وايضا:ناقصة فى - أ -.

الخلق والمزاج[1837]. وأما مداواتهم المختصة بهم فداخلة في محافظة أخلاقهم كما يظهر عند أدني تأمل، فليتأمل.

وإذا قرب الولد إلى المراهقة [1838]/و سن الرشد كانت له حقوق على الوالد من جهة تربيته وتأديبه. ورئيس تلك الحقوق ورأسها ما أشار إليه المص بقوله **وليكن مخالطوه من أهل الخير** يعنى يلزمه الوالد على أن يكون مخالطته ومجالسته دائما بالأخيار ويبعده عن مصاحبة الأشرار إذ الأول منبع كل خير والثاني منشأ كل شر. لأن الولد في ذلك السنّ مثل اللوح المجرد عن النقوش أو بمنزلة الهيولي المجردة عن الصور فيقبل النقوش والصور بسهولة فيشكل الأمر بالإحتياج الى عمل شر. وأنت قد سمعت فيما مر أن النفس الإنسانية وإن كانت طاهرة بفطرتها ومائلة الى الخير بذاتها لكنها بسبب علاقتها الخبيثة بالروح الحيواني المائل الى الرذائل و الشهوات صارت أميل الى الرذائل وأقبل لها وأشد إصغاء الى قول من يسوق اليها لا سيما في أوائل النشأة. فيكون صحبة الأخيار أنفع في حقهم وصحبة الاشرار أضر. وقد علم فيما سبق النفع والضر في حق سائر الناس من الرجال البالغين فيقاس عليه الأنفعية والأضرية.

ويجب على الوالدان يعلم الولد إذ أقرب سنه الى سبع سنين ما يستعده من العقائد الدينية الضرورية ومن الأحكام الشرعية الأولية ومن أداب السنن النبوية. ويأمره بأداء ما [1839]/في وسعة من الفرائض والسنن ويزجره أن إمتنع عن التعلم والأداء. إذ قد ورد في الشرع أن يؤمر الولد البالغ الى سبع سنين بأداء الصلوة وإذا بلغ الى عشر سنين يضرب بتركه الصلوة. ومن حسن [1840]/التدبير في منع الولد عن إرتكاب القبائح وتحريضه على المحاسن أن يسمع مستمرا ذم الأشرار لإرتكابهم الشر والقبيح ومدح الاخيار لصدور الخيرات[1841] والمحاسن منهم. وإن يستكثر منه قليل من الخير ويمدح به. وإذا صدر منه شيئ ما من الشر والقبيح فلا يصرح بتوبيخه و تعذيره على ذلك الفعل القبيح في المرة الأولى، بل يحمل على السهو والخطأ أو يجوز التوبيخ بطريق التعريض والكناية على حسب فهمه وفي المرة الثانية يصرح بالتوبيخ والتحذير في الخلوة. وإن عاد اليه مرة ثالثة اعلن بصريح التوبيخ والتحذير والتعذير على قدر ما يتحمله.

ويجتنب عن تكرير التوبيخ والتعذير حتى لا يعتاد باللوم فيرسخ فيه الوقاحة والفضاحة. إذ المرء حريص على ما منع ويزول عنه الانفة والحمية التى كانت تمنعه عن كثير من القبائح. وأيضا ينبغى أن يعوده بخشن من اللباس وبعدم الميل

[1837] ومما يجب محافظتهم عنه اعتيادهم بالفحش من الأقوال المتداولة بين أولاد أراذل الناس لأنهم (فإنهم) يسمعونها ولا يفرقون قبحها فيعتاد لسانهم بذلك: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1838] 105أ (ظ).

[1839] 135ب (ظ).

[1840] 137ع (ظ).

[1841] الخيرات: الخير: فى ـ أ ـ.

الى التزين بالالبسة النعمة الفاخرة. وبسائر ما يتزين به السفهاء من الرجال مثل النساء بأن يفهمه قبح ذلك. وإن تريه أن ذلك من خصال النساء دون الرجال وزينة الرجال هو العقل وكمال وأيضا يعوده بأن يتعيش ويتغدى بكل ما حضر عنده ولا يرغب في أنواع الأطعمة النفيسة والمأكل اللذيذة. بل يقصر غداؤه في أغلب الأوقات على طعام واحد [1842]/من أطعمة الفقراء وفي بعض الأوقات يفسره على أن يكتفى بالعيش. فقط بدون ادام حتى لا يكون قلبه مشغولا بأمر الغداء ويهون عليه أم التعيش لاعتياده بأن يسد الرمق ويدفع الم الجوع بأى شيئ حضر عنده مما يتغدى به الإنسان ويصير بدلا عما يتحلل منه ويكون بدنه أقرب الى الصحة. لأن أكثر الأمراض ينشأ من جميع الأطعمة المختلفة الهضوم.

ويبين له على حسب فهمه وإدراكه أن المقصود [1843]/من التعيش والتغدى الذي يشاركه جميع أنواع الحيوان والنبات. إنما هو بقاء الشخص إلى وقته المقدر له حتى يحصل حال البقاء [1844]/كمالاته النفسانية الممكنة لها وفضائلها التى إستعدت لها. ولا شك أن التعدى لأجل مصلحة البقاء والمتوقف على وصول بدل عما يحلل منه. فهذه المصلحة ضرورة ويجب أن يكون الدافع للضرورة مقدر بحسبها لا زائدا عليها ولا ناقصا منها. وليس التغدى أمرا مقصودا بذاته. فيجب أن يكتفى فيه بعد[1845] ما يدفع الضرورة وهذا يتم بمجرد العيش بدون أدام والتقشف في التعيش أنسب للمقصود من الترفة لكونه أقرب الى الصحة وأجلب إياها. بل الواجب أن يكون بنبغى الإنسان في تحصيل أمر مقصود بذاته وهو الفضائل والكمالات المؤدية الى السعادة الأبدية والنعيم السرمدية.

ويجعل غداء ليلة أزيد من غداء نهاره لأن الزيادة على غداء النهار مؤدية الى الكسل والفتور والتقاعد عن تحصيل المهمات الدينية والدنيوية والى النوم في النهار الجالب لأنواع الأمراض. ويمنعه عن أكل اللحم كثيرا فإنه يقلل الفطانة ويزيد البلادة والقسوة ويمنعه عن أكل الحلاوي المحرقة للدم مثل العسل والتمر وعن تناول الفواكه الرطبة السريعة الإستحالة الى الاخلاط الردية المؤدية الى سرعة قبول التعفن وفساد المزاج.

والمراد من جميع ذلك هو الأكثار بناء على ما هو المتعارف من أن قليل المضر خير من كثير النافع. وأما المسكورات وإن كان إستعمالها وتناولها حراما منهيا عنه في حق جميع المسلمين. فهي في حق الصبيان والشبان أبلغ وأشد نهيا ومنعا لكونها أشد وأبلغ ضررا وفسادا في حقهم عقلا فإنها تفسد أبدانهم وأنفسهم. أما أفساد أمزجتهم وأبدانهم فظاهر فإنها ترخيها وتنهلها قبل وقته لكونها سريعة

[1842] 106أ (و).
[1843] 136(و).
[1844] 138ع (و).
[1845] بقدر: بعد، فى ـ ب، ع ـ.

الإنفعال. وأما أفساد أنفسهم فإنها يكون سببا لاتصافها بأنواع الرذائل والذمائم مثل الغضب والتهور والوقاحة والطيش والخفة وغير ذلك مما ينشاء من تناول المسكرات. ويجب أن يمنع من مخالطة المتهمين [1846]/بإستعمال المسكرات. [1847]/ويجب أن يمنعه من أكثار المزاح والهزل والإشتغال بما لا يعنى وعن مخالطة المزاجين والهزالين والمشتغلين بما لا يعنى. ويمنعه عن كل فعل يشتغل به في الخلوة بحيث [1848]/يمتنع عن إعلانه وإظهاره. لأن مثل هذا الفعل غالبا من قبيل القبائح والذمائم سواء عرف قبحها أو لم يعرفه. ويمنعه من نوم النهار مطلقا فإنه يرخى البدن ويبلد الذهن ومن إكثار نوم الليل أيضا. فإنه يؤدى الى البطالة وترك السعي في تحصيل الكمالات.

ويمنعه من الترفة بالفرش الناعمة وبالملابس الفاخرة ويأمره بالتقشف في جميع الضروريات. ولا يساعده للركوب في المسافات القريبة بل يأمره بالمشى راجلا. حاصل الكلام يمنعه عن جميع التعززات في الترفهات. ويحقر ذلك في نظره ويعرفه أن الإنسانية والعزة الحقيقية ليست بهذه الأمور. بل هى بالفضائل النفسانية والكمالات الروحانية. ويمنعه عن المفاخرة بالآبآء والأجداد ويفهمه أن المفاخرة بالنسب والاباء علامة الجهالة والنقصان. ويمنعه منعا شديدا عن الكذب وعن أكثار القسم في أثناء كلامه ولو كان صدقا. فإن القسم بلا ضرورة داعية اليه قبيح من جميع الناس لا سيما من الصبيان عند العقل ومكروه في الشرع. فإنه إمارة الكذب والكاذب بحيث يريد ترويج كذبه تأييده بالقسم.

ويجب أن يعوده بالسكوت وإختصار الجواب في أغلب الأوقات خصوصا في المجالس والمحافل، وبأن لا ينظر إلى وجه المخاطب إذا تلكم بحسب الإقتضاء كما سيجيئ في أداب المكالمة. ومما يجب على الوالد أن يتأمل بنفسه إن كان له نصيب من النظر الصحيح والفراسة التى هي النظر بنور الله على ما بين في حديث: "إتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"، وهى أول مراتب الكرامة والا فيرجوا ممن يثق بنظره ويعتمد على فراسته من أصدقائه، حتى يتفرس في ولده ويعرف بالتحدس والتفرس أن إستعداده و قابليته لأى شئ من العلوم والصناعات ليشتغله به فلا يخيب ح[1849] سيعه فيه. إذ كل ميسر لما خلق له كما [1850]/قال سلطان العاشقين أستاذنا مولانا جلال الدين في كتابه المعروف بالمثنوي: "هركسى را بهركارى ساختند، ميل انرادرد لش اند اختند".

والحكيم المطلق جعل النظام الأكمل الذي عليه الوجود منوطا بذلك، أعنى بأن يكون لكل موجود إستعداد خاص أزلي يتبعه إستعداده الحادث المكتسب.

[1846] 136ب (ظ).
[1847] 139ع (و).
[1848] 106أ (ظ).
[1849] ح: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[1850] 137ع (و).

ويحسب ذلك الإستعداد يكون شغله فيظهر منه ما يظهر من الخير والشر والنفع والضر. وذلك الإستعداد غير معلوم لأحد سوى الله سبحانه إلا أن له امارات تفيد الظن الغالب به. وقد يعرفه من يعرفه من أولياء الله بالبهامة وإعلامه سبحانه. وكان المتقدمون من الحكماء ينظرون في طالع الولد، ويتأملون في بيت العمل من بيوت الطالع وهو البيت العاشر فيستخرجون منه بالظن [1851]/والتخمين أن أستعداده لأى شغل وصناعة فيشتغلونه به فيصيبون غالبا.

وبعضهم كان تفرس من رغبته في حال صباوته في لعب يشبه [1852]عليه الحرف والصنائع. فإن وجد فيه زيادة رغبة في شيئ منها يشغله به وكان بعضهم ينقله من صنعة الى أخرى حتى يصيب ما خلق له فيبقيه فيه،[1853] وإلا فيخليه على حاله حتى يظهر فيه ما شاء الله. قال والد اذا وجد في ولده بأي طريق كان[1854] إستعدادا للتعلم وجب عليه أن يعين له معلما كاملا عارفا بطريق التعليم معتدل الخلق بحيث لا ينفر الصبىّ عن نفسه بكمال عنفه وغلظته. ولا يجعل نفسه ملعبة عنده بغاية لينه وتفضيله ويجب أن يكون له شركاء من إكفائه حتى لا يحصل له وخشة من الإنفراد. ويزيد سعيه في التعلم بسببهم ويأخذ منهم بأسهل من أخذه من المعلم.

ولا يحسر المعلم على ضربه إلا لموجب قوي. فإذا ضربه فشكى منه الى والده لا يسمع منه الشكاية بل يوعده بضربه أيضا أن عاد الى مثل ذلك الموجب ويلقى في إعتقاده أن المعلم لو أهلكه بالضرب لا يطلب منه [1855]/الثار و لا الإنتقام. ويلقى في إعتقاده أيضا أن المعلم أبوه الحقيقي. فإنه سبب حياته الأبدية فيجب أن يكون أكرم عنده وأعز عليه من أبيه. ويجب على المتعلم أن يكون أشد طاعة وإنقياداً [1856]/له من أبيه ولا يوسع عليه ولا يساعد له بشئ من الراحة واللعب. بل لا يطعمه ولا يسقيه ما لم يحسن درسه ولم يكرر سبقه، ولا يجوز المسامحة في ذلك أصلا. وبعد إتمام وظيفته من الدرس والتكرار يوسع عليه ويساعد له في شهواته من المطاعم والملاعب بشرط الإعتدال وعدم إعتياد الفحش وإرتكاب القبيح وإتعاب البدن. وإن لم يجد فيه قابلية التعليم والتعلم وقيل مطلقا يعنى إن وجد أو لم يجد وجب عليه أن يعلمه صنعة.

كما أشار اليه المص بقوله **وليشغله بصناعة يستعد لها وليأمر بتكميلها والإكتساب بها**. لا يخفى عليك أن الصناعة في المتعارف هى العلم بكيفية العمل بحيث يكون المقصود منه هو العمل فيكون مختصة بالعلوم العملية

[1851] 107أ (و).
[1852] بصنعة من الصنائع وبعضهم كان يدور به في الاسواق ويعرض: نافصة: فى ـ أ ـ.
[1853] به وكان بعضهم ينقله من صنعة الى اخرى حتى نصيب ما خلق له فيبقيه فيه: فى الحامش: ـ ع ـ.
[1854] باي طريق كان: نافصة: فى ـ ب، ع ـ.
[1855] 139ع (ظ).
[1856] 137ب (ظ).

ولا يشمل النظرية. والمراد بها ههنا هو هذا المعنى بقرينة قوله "والإكتساب بها" فمن قال أنما يجب الإشغال بالصناعة بعد هذا اليأس من قابلية للعلم وجه ذلك بأن الإشغال بها قبل اليأس المذكور ظلم وغدر من حق الولد. إذ يجوز أن يكون له إستعداد لتحصيل العلم الذى هو أشرف الكمالات الإنسانية وأفضل الفضائل النفسانية وأعليها. فمنعه منه وأشغاله بالاخسّ ظلم وعذر بلا شبهة. ومن ذهب الى الإطلاق إستدل عليه بأن الإشعال بصناعة لا يمنع التعلم والتعليم لأنها ليست بمضادة للعلم. بل قد تعين على [1857]/تحصيله بحصول[1858] فراغ الخاطر بها عن أمر المعاش.

وأيضا أن المتقدمين من الحكماء كانوا يشيرون الى الملوك بأن يعلموا أولادهم شيئا من الصنائع الملائمة لطبائعهم حتى يكون تعيشهم من كسب يدهم. أما حال سلطنتهم إن أرادوا التورع والتنزه [1859]/إذ حال زوال السلطنة والملك من تصرفهم بتقلبات الزمان وكون الدائرة عليهم عند حدوث الحدثان ودور الدوران. وكانت الملوك السالفة تراعون ذلك ولا يخلفون أولادهم بلا صنعة أبدا وإذا كانت الحال في الملوك كذلك ففيمن دونهم بطريق الأولى. وكان الحق مع الثاني. وإذا أشغله بالصناعة أمره بتكميلها على وجه يكون ممتازا عن غيره في تلك الصناعة، إذ الكمال [1860]/مطلوب على كل حال. وأيضا علامة كون الصانع صاحب فطنة زائدة وهمة عالية وبعد التكميل يأمره بأن يكتسب بها ويتعيش بكسب يده حلالا طيبا. فيكون الصناعة ح وسيلة الى سعادة المعاد كما كانت جهة لطيب المعاش.

وقد ذكر التعليم الصناعة والإكتساب بها فوائد كثيرة: منها كون عيشة من الوجه الحلال الطيب، ومنها أن يكون من زمرة الاحرار الذين لا يلتفتون الى خدمة أحد من بنى نوعه لأجل المعيشة. وهى ذل وهوان في نظرهم كما سبقت الإشارة الى ذلك ونقل ما جرى بين الشيخ أبي على وبين الزبال في هذه المسئلة. ومنها أنه ح لا يكون مقصورا على ما ينتقل اليه من ميراث أبيه وأمه. ولا يعتمد عليه إعتماد من ليس له جهة معيشة عرما عبد والديه على أنه في معرض الزوال تقلبات الأحوال. قد شوهد كثيرا أن من نال أموالا عظيمة وأملاكا كثيرة من الميراث. قد أحوجه إنقلاب الزمان وحوادث الدوران في مدة قليلة من الاوان الى. فليس أحمر وصار أفلس افراد البشر. وإذا تمكن من كسب المعيشة بصناعته وجب على الوالد أن يزوجه بكفوه بعد أن روعى في الزوجة ما سبق من الشروط الأصلية والفرعية. لئلا يقع في إرتكاب المحرمات بداعية الشهوة الشبابية فح يكون الولد رئيسا لمنزل ومدبرا له وينتقل من الولدية الى الوالدية. ولا يخفى [1861]/عليك

[1857] 107أ (و).
[1858] بحصول: لحصول، فى ـ ب، ع ـ.
[1859] 140ع (و).
[1860] 138ب (و).
[1861] 140ع (ظ).

أن لكل واحد من هذه التدبيرات المتعلمة بأحوال الولد وقتا محصوصا من أوقات سن الولد. فإذا مضى ذلك الوقت بلا تدبير فات المقصود بحيث لا يمكن وتداركه. وقد أحسن من شبه الولد بغصن فإذا أعوج وأريد تقويمه فهو أنما يتيسر في حال غصنيته ولينه برطوبة زائدة. وأما إذا تشجر وغلب على مزاجه اليبس والجفاف فح لا سبيل الى تقويمه، بل يبقى على إعوجاجه ومن أراد تقويمه أتلفه بلا شك.

إعلم أن الذى ذكر الى هنا من تدبير الولد محصوص بالذكور من الأولاد أعنى البنين. وأما تدبير الأناث أعنى البنات فيجب على الوالدان يلزمهن على [1862]/ملازمة البيوت، وأن ينشأهن وراء ستور الحياء والعفة، وأن [1863]/يقسرهن على الإتصاف بخصال قد سبق ذكرها في إختيار الزوجة، ويعلمهن من الصناعات المختصة بالنسوان ما هو أنسب بحالهن. ومن العقائد الدينية والأحكام الشرعية ما لا بد من معرفته لكل مسلم ومسلمة. ويجتنب عن تعليم العلوم وصنعة الكتابة. وإن أحس رغبتهن في ذلك منعهن بالتهديد والتحذير إذ فية فساد كبير.

وإذا بلغن الى حد التزويج وجب التعجيل بتزويجهن بالكفو فصرن ح في حكم الزوجات وإنتقلن من زينة البنات. هذا هو المشهور في كتب الفن في تدبير الأولاد، وقد الحق به بعض الأجلة فوائد متعلقة بأداب الطعام والكلام والحركات والسكنات. وكانت كل واحدة من تلك الفوائد في نفسها عظيمة النفع واجبة الحفظ مع عمومها الى الصبيان والشبان والرجال البالغين فراينا نقلها ههنا مناسبا للمقام. وإن طال به الكلام إتماما للفوائد وإكمالا للعوائد مستعينا بالله سبحانه نعم المولى ونعم المعين ومنه نستغيث وبه نستعين.

[1864]أما آداب الكلام فهى أحوال يستدل بها على كمال المتكلم أو نقصانه [1865]/والذي بمنزلة الرأس والرئيس من تلك الأحوال تقليل الكلام. إذ خير الكلام ما قل ودل ولان أكثاره بلا ضرورة داعية اليه يدل على خفة عقل المتكلم وسخافة رأيه. وإنه يميت القلب ويزيل الوقار والمهابة ويجلب الشر والضر. لأن من كثر كلامه كثرت ذلاته وهفواته المجلبة لأنواع المضرات. والحاصل أن فوائد تقليل الكلام ومضرات أكثاره كثيرة ظاهرة على كل عاقل. وكفاك دليلا وشاهدا ما روى عن عائشة الصديقة رضي الله عنها وعن أبيها من أن النبي ـ عليه وسلم ـ: " كان قليل الكلام بحيث كان كلامه في كل مجلس معدودا."

وقد حكى عن بعض الحكماء المتقدمين أنه قال: "إذا رأيتم أن شخصا يكثر كلامه بلا موجب فاحكموا بجنونه. ويجب أن يكون الكلام مسبوقا بالملاحظة والتفكر في معناه بحسب العبارة والإشارة والدلالة والإقتضاء". قال الحكماء:

[1862] 108أ (و).
[1863] 138ب (ظ).
[1864] مطلب اداب الكلام والطعام: فى الهامش ـ أ ـ.
[1865] 141ع (و).

"فكّر مرارا ثم قل". لا يخفى عليك أن التفكر قبل التكلم أمر واجب المراعاة بإتفاق جميع العقلاء. وهذا لا يتيسر بل يتصور إلا في [1866]/الكلام القليل ويجب أيضا[1867] أن لا يعيد الكلام ولا يكرره بلا موجب. إذ المعاد مستكره عند الطباع السليمة إلا أن يكون للاعادة موجب مثل أن يطلب المخاطب إعادته. فح يجب أن لا يظهر الإنقباض والإنزعاج من إعادته.

ومن الأداب الواجبة المراعاة أن واحدا من جماعة المجلس إذا شرع في نقل حكاية وتقرير قصة، وكانت تلك الحكاية والقصة محفوظة عندك إما بعينها أو بنوع مغايرة [1868]/وجب عليك أن لا يظهر معلوميتها عندك الى أن يتم الشخص الناقل كلامه. وأنت مخير بعد ذلك والأحسن إما السكوت مطلقا أو إظهار معلوميتها على وجه تصديق التأمل وتأييد كلامه لا على جهة المخالفة والجدل. ومنها أيضا أن لا يبادر الى الجواب إذا سئل غيره من حضار المجلس عن أمر، بل يسكت ويسمع جواب المسئول عنه أو المبادرة الى الجواب بعيد عن الصواب مطلقا. فكيف إذا كان السؤال عن الغير وإذا كان السؤال عن جماعة هو داخل فيها وجب أن يتوقف حتى يباشر غيره في الجواب. لأن المبادرة الي الجواب تشعر بدعوى الرياسة وادعاء التفضل التفوق عليهم فيؤدى ذلك الى البرودة والعداوة. وإذا أجاب المجيب بجواب وكان عنده ما هو أحسن وأصوب من ذلك الجواب وجب أن يصبر ويسكت حتي يتم المجيب كلامه ويكمل جوابه ثم يشرع هو فى تقرير جوابه.

وإذا حضر في مجلس المناظرة والمباحثة وجب أن لا تجعل نفسه فضوليا بأن يداخل فيها بغير داع. بل الواجب أن يكست ويسمع حتي يطلب منه إظهار ما هو الصواب عنده فيتكلم حينئذ أو يمتنع ويتأبي. ومنها أن لا يسترق السمع إذا اُسِرّ وكتم منه الكلام أو وقع التسار والتناحي فيما بين جماعة، فإنه خلاف المروة. ومنها أن يكون مكالمته مع الكبار بطريق الكناية لا بطريق الصراحة. الصريح في إصطلاح الأصوليين: "كل لفظ ظاهر الدلالة على المعني المقصود حقيقة كان أو مجازا". و"الكناية المقابلة له ما يكون فيه نوع خفاء حقيقة كان أو مجازا". وأما الكناية في إصطلاح [1869]/أهل البيان قسم للحقيقة والمجاز. لان اللفظ المضوع لمعني إن كان مستعملا فى معناه الموضوع له فحقيقة، وإلا فإن كان مستعملا فى غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له مع قرينة صارفة عن إرادة الموضوع له فمجاز. وإن كان مستعملا فى غير ما وضع له بعلاقة اللزوم مع جواز إرادة الموضوع له أعنى بدون قرينة صارفة عن إرادته وكناية[1870].

[1866] 139ب (و).
[1867] ايضا: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[1868] 108أ (ظ).
[1869] 139ب (ظ).
[1870] وكناية: فكناية، فى ـ ب، ع ـ.

وذهب البعض الى أن الكناية هو اللفظ المستعمل فيما وضع له لينتقل منه الى لازمة أو الى ملزومة لا لكونه مقصودا بذاته. وهذا المعنى الثانى هو مختار التفتازانى فى التلويح. وكل واحد فى المعنيين للكناية هو المعنى [1871]/الإسمى لها. وأما المعنى المصدري لها فيعرف بدنى تأمل فى المذكور مثلا. الكناية بالمعنى المصدري فى الأول إستعمالها[1872] اللفظ الموضوع فى معنى غير ما وضع له بعلاقة اللزوم بدون قرينة صارفة وقس عليه الثانى. والكناية هنا لا يجوزان يراد بها كناية الأصولين إذ لا معنى لأن يخاطب الكبار بلفظ خفى المعنى. بل المقصود بها كناية أهل البيان مثل أن يخاطب واحدا [1873]/منهم بصيغة جمع المخاطب فتقول أنتم فعلتم كذا، ولا تقول أنت فعلت كذا ولازم ذلك هوالتعظيم. وإن كان هذا الإستعمال فى المخاطب غير واقع فى كلام فصيح إلا أنه كيثر فى محاورات الناس ومخاطباتهم. وأما فى المتكلم فواقع فى الكلام الفصيح ويحتمل أن يراد بالكناية هنا كنايات النحويين، فليتأمل.

ومنها أن لا يجهر صوته قويا ولا يخفيه قويا. بل يكون متوسطا معتدلا بين الجهر والهمس أي الإخفاء. لأن كل واحد من الطرفين خارج عن الأدب لكونه متعبا للمخاطب منها. إنه إذا وقع فى كلامه نوع خفاء أو إشكال وإشتباه يوضحه بالتمثيل. لكنه يجتنب عن الإطناب الممل والإيجاز المخل. ويكون مثله[1874]/ الى إيجاز غالبا، إلا أن يكون المقام أو الحال مقتضيا اللاطناب. لأن فى الإطناب بلا إقتضاء هجنة الاملال والتعريض لغباوة السامعين. ويجتنب عن إتيان الألفاظ الغريبة والكلمات الوحشة [1875]/الغير المأنوس الإستعمال وعن التعرض لكنايات بعيدة لا ينتقل الى ما قصد بها من لوازمها إلا بفكرعميق ونظر دقيق، فيكون فى الكلام ما يشبه التعمية والالغاز.

ومنها أن يجتنب غاية الإجتناب عن أن يستعمل الفحش والقسم فى أثناء كلامه. فإنه دال على رذالة طبع المتكلم وميله الى الكذب. وإن إقتضى الحال أن يعبر عن فحش وعما يستهجن ذكره ويكون مضطرا الى ذلك وجب [1876]/أن يعبر عنه بالكناية لا بالصريح أو بالتعريض لا بالتصريح. ويجتنب عن المزاح الشنيع فإنه ينفى المروة ويورث الهوان ويجلب الحقد والعداوة، كما مر. وأما المعتدل منه فلا بأس فيه فإنه دافع لهجة العبس وجالب للمحبة والألفة بشروط عدم الإسترسال فيه. ومنها مراعاة مطابقة مقتضى الحال وموافقة الإعتبار المناسب. والمقام على ما بين فى علم المعافى فإنها يدل على مهارة المتكلم في فن البلاغة وتمرنه في علم

[1871] 142ع (و).
[1872] استعمالها: استعمال: فى - ب، ع -.
[1873] 109أ (و).
[1874] مثله: ميله: فى - ب، ع -.
[1875] 140ب (
[1876] 142ع (ظ).

الفصاحة. ومنها أن يجتنب عن تحريك بعض أعضاء مثل اليد والحاجب والرأس فى أثناء الكلام. فإنه دال على الطيش والخفة. إلا أن تقتضيه الحال فح يفعله بلطافة يدفع عنه الكراهة.

ومنها أن يجتنب عن المراء واللجاج مطلقا وعن مطلق الخلاف للكبار وأصحاب الجاه الرفيع وللسفهاء وعن المبالغة في الالحاح فيمن لا يفيده الالحاح فإنه إمارة نقصان العقل. ويجتنب عن ترك الإتصاف بسلوك طريق الإعتساف في المناظرة والمباحثة. فإنه دليل الجهل والعناد. ويجتنب عن الإعتراض على أحد من أهل المجلس فى اثناء المكالمة والمصاحبة حقا كان أو باطنا. فإنه يؤدى الى اللجاج والخصومة. ويجتنب عن أن [1877]/يتكلم بكلام دقيق المعنى لا يسعه فهم المخاطب بل يجب أن يكلم الناس بقدرعقولهم. كما ورد عن النبي عليه السلام حيث قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ : "نحن معاشر الأنبيآء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم". وروى عن عيسى ـ عليه السلام وصلوات الله على نبينا ـ إنه قال: "لا تضعوا الحكمة عند غير اهلها فتظلموها".

ولعل سر ذلك أن المخاطب إذا لم يكن أهلا له مستعدا لفهمه فلا يخلوا إما أن لا يفهم منه [1878]/معنى أصلا، فيكون الكلام ح عبثا محضا خاليا عن الفائدة ولازمها. أو يفهم منه معنى مناسبا لإستعداده مخالفا للواقع المقصود به فيكون الكلام عبثا إضافيا خاليا عن الفائدة المقصودة إفادتها. وقد يتضمن هذا الشق الأخير مفاسد كثيرة كما يظهرعند التأمل فيه وفى محتملاته. ومنها مراعاة الملاطفة في المحاورة والمخاطبة. [1879]/فإن الغلظة والخشونة فيها يحرك عرق اللجاج والعناد فينشاء منه كثير من الفساد. ومنها أن يجتنب عن محاكاة الأفعال والأقوال لأحد فإنها شعار أراذل وأداينهم، فيورث الذل والهوان ويؤدى الى الخصومة والعدوان. ويجتنب عن إيراد كلمات موحشة في أثناء الكلام فإنها تنفر الطباع أولا عن الكلام وثانيا عن المتكلم.

وإذا إبتدأ الكلام خصوصا فيما بين يدى الكبار يسعى فى حسن الإبتداء وهو بدوا الكلام بكلمة يتغال[1880] بها مثل البقاء والسعد والإقبال ونظائرها. ويجتنب عن سوء الإبتداء وهو بدوة بلفظ يتطير ويتشأم به مثل أدوات النفي وكل لفظ يدل على النحوسة والأدبار. لأن الكلام انما يعتبر بإبتدائه ثم بختامه إن كان جيدا فجيد وإلا فلا. ومنها أن يحترز كل الإحتراز عما يتعلق بالغيبة والسعي والنميمة والبهتان والكذب قولا وسماعا. فإن فيها فصاحة الدنيا والأخرة وفى الإحتراز عنها وعن مخالطة أهلها سعادة الدارين بلا شبهة. ومن الأداب المهمة الواجبة عند العاقل أن

[1877] 109أ (ظ).
[1878] 140ب (ظ).
[1879] 143ع (و).
[1880] يتغال: يتفال، فى ـ ب، ع ـ.

يكون إستماعه أكثر من تكلمه. قيل لبعض الحكماء ما الحكمة في ان سمعك غالب على قولك، فأجاب بجواب حكمى وقال: "لأن الله سبحانه خلق لي وأعطاني أذنين ولسانا واحدا. فكأنه أمرني بأن أسمع مرتين وأتكلم مرة واحدة". إنتهى ما ترجمناه ونقلناه من بعض الأجلة.

ثم خطر بالبال بالهام الله الملك المتعال أمور مهمة فى أداب الكلام يجب مراعاتها فى كل محفل ومقام منها أن المتكلم يجب أن لا تعجل ويسرع فى التكلم. فإنه يقتضى الإختلال فى نظم الكلام بأن يقدم ما حقه التأخير ويؤخر ما حقه التقديم [1881]/وهذا يؤدى الى إنعقاد الكلام وصعوبة فهم المرام. وكذا يجب أن لا يبطئ فيه [1882]/فإنه يؤدي الى الكلال والملال ويوجب الإستهانة والإستثقال، فالواجب فيه هو التوسط والإعتدال. ومنها أن يجتنب ويحترز [1883]/كل الإحتراز عن الضحك في أثناء الكلام وتحريك اليد أو الأصبع وعن النظر والإلتفات الي غير المخاطب وقت توجيه الكلام اليه. لأن جميع هذه الأحوال من إمارات الجهل والسفاهة والسخافة. وأن يجنب عن ان يعتاد بإيراد شئ من الإتباعات والفضول مثل قولهم سمعتَ أو فهمتَ أو اسمع أو مثل النحنحة والسعلة الإرادية لا الطبيعية ونظائرها مما يقال[1884] له في إصطلاح البلغاء الإستعانة وبسند العاجزين. فإن الإعتياد بمثلها يدل على العجز والقصور عن نظم الكلام وإيراده مرتبا بترتيب يقتضيه طبيعة المعنى المقصود.

وأن يجتنب من إيراد كلام أجنبي لا مساس له أصلا لا للسباق ولا للسياق. إذ يحتمل أن يتوهم المخاطب منه ما لم يخطر ببال المتكلم من المعانى العرضية أو الكنائية لكون منطوقه أجنبيا عن المقصود. فيتغير خاطره عليه والغالب أن إيراد مثل هذا الكلام الأجنبي يحتمل على بلادة المتكلم وجهالته. وأن يجتنب أيضا عن إيراد كلام مجمل ولفظ مبهم غير ضرورة. فإنه يحوج المخاطب الى الإستفسار أو الى أن يحتمله على خلاف المقصود، ويهوج المتكلم الى التفسير والبيان، فيطول الكلام بلا فائدة. ومن جملة الأداب أيضا أن لا يناقش في كلام أحد من خصار

[1881] 141ب (و).

[1882] 110أ (و).

[1883] 143ع (ظ).

[1884] ومما يجب مراعاته على كل عاقل ما ذكره إبن المقفع في اليتمة حيث قال مخاطبا لكل من يصلح للخطاب إذا سال الملك أو ريئس المجلس غيرك. فلا تكونن أنت المجيب عنه فإن اسلابك الكلام خفة بك واستخفاف منك بالمسؤول والتسائل. وما أنت إن قال لك التسائل ما اياك سالت أو قال لك المسؤول عند المسئلة يعادله بها فاجب وإذا لم ينصب السائل فى المسئلة لرجل واحد زعم/وعم بها جماعة من عنده. فلا تبادر بالجواب ولا تسابق الخبساء ولا تواثب الكلام مواثبة فإن في ذلك مع شين التكلف والخفة أنك إذ إستبقت للقوم الى الكلام صار والكلامك خصماء. فيتعصبونه بالعين والطعن وإذا أنت لم تِعجل بالجواب وجليته للقوم اعرضت أقاويلهم على عنيك. تم تدبرتها وفكرت فيما عندك ثم هيئات من تفكيرك ومحاسن ما سمعت جوابا رضايا. ثم إستدبرت به افاديلهم حتي يصح اليك الاسماع ويهدا عنك الخصوم وإن لم يبلغك الكلام حتى يكتفي تغيرك أو ينقطع الحديث قبل ذلك. فلا يكون من الغيب عندك ولا من العين في نفسك فوت ما فانك من الجواب. فإن صيانة القول خير من سوء و ضعة وإن كلمة واحدة من الصواب يصيب موضعها خير من مائة كلمة امثالها في غير فرصها ومواضعها مع ان كلام العجلة والبدار موكل به الزلل وسوء التقدير. وإن ظن صاحبة أنه قد اتقن واحكم واعلم ان هذه الأمور لا يملك الايرحب الزرع عندنا قيل وما لم يقل وقلة الاعظام لما ظهر من المروة أو لم يظهر وسخاوة النفس عن كثير من الصواب مخافة الخلاف والعجلة والحسد والمراء إنتهى:فى الهامش: ـ أ،ب، ع ـ

المجلس بالإستفسار بطريق الملاطفة والمداراة وحفظ[1885] عن معنى كلامه مع ظهور ما أراده منه عنده للتغليط أو للإزعاج، فإنه من ديدن السفهاء المجربزين.

ولا بأس في الإستفسار بطريق الملاطفة والمداراة وحفظ الأدب إذا كان في كلامه مجمل أو مبهم، وإذا قيل ما يوجد فيه الإستبهام حسن فيه الإستفسار والإستفهام. ومن الأدب المهمة أيضا أن يحترز عن الدخل في كلام أحد قبل فهم مراده. فإنه يستتبع الحجالة وينتج الفضاحة. وأما طلب بيان [1886]/المراد إذا خفي عليه، فهو معقول مقبول، فإنه يشعر بأنه طالب للحق و[1887]/الصواب. ومنها أيضا أن لا يتعرض في أثناء المكاملة والمصاحبة العرفية لما يلزم من فحوى الكلام، فإنه يؤدى غالبا الى المجادلة والمخاصمة. ومنها أن يحترز عن مناظرة الأكابر وأصحاب الجاه الرفيع. فإنها يؤدي إما الي العدول عن الحق للمماشاة معهم أو الي التضرر بخصومتهم أو الي كلال الذهن وسقوط حدته ودقته وعن مناظرة السفهاء المجربزين والمعايدين المكابرين، إذ لا ثمرة لها غير الوبال والضلال.

ومنها أن يحترز عن إستحقار أحد من المناظرين أو الحاضرين في المجلس معه. إذ ربما ينقلب الحال ويعود الحقارة والهوان اليه. [1888]/وهذا وان كان من شئامة الكبر والعجب حقيقة، لكن السبب الظاهري له أن المتكلم إذا إستحقر المخاطب وإستهانة يأتي بكل ما يخطر بباله ويمر على لسانه من الغيث والسمين والضعيف والقوي، ولا يبالي بالنقد والإختيار فح زل فذل. ومن الأداب المهمة أنه إذا لم يكن رئيس المجلسن، فلا بد من أن يطلب مدخلا مناسبا للكلام بحيث لا يزاحمه أحد من الحاضرين في الكلام، بل يصغون اليه ويستمعون منه بالشوق التام. وهذا أنما يكون غالبا في وقت فتور الحاضرين عن الكلام وإنقطاع رغابتهم عنه بالتمام. وأن يطلب أيضا مخرجا أي مقطعا ملائما له بحيث إذا إنتهي الكلام اليه إنقطع انتظار السامعين واشتياقهم الى ورائه لكونه مشعرا بالتمام قبل الختام. ويقال فيما بين أصحاب البلاغة "حسن الختام" وهذا انما يتيسر بمعرفة أساليب الكلام.

ومنها أن يجتنب كمال الإجتناب عن كلام متعلق بالحكام وأحوال النظام والإنتظام. إذ لا فائدة فيه سوي توقع الضرر بهتك العرض. إذ المجالس لا يخلو عن النمام والغماز والساعي بالفساد ينقلون الكلام بالضمائم الكاذبة والحواشي الباطلة، نعوذ بالله تعالي من شرهم وضرهم. اللهم إلا أن يكون المجلس مجلس الامانة والحضار مأمونين من الغائلة. وأنت خبير بأن مثل هذا المجلس نادر جدا [1889]/لا سيما في زماننا هذا حيث ظهرت الخيانة، وإرتفعت الأمانة عن أهله

[1885] بطريق الملاطفة والمداراة وحفظ: ناقصة: فى ـ أ، ب ـ.
[1886] 141ب (ظ).
[1887] 144ع (و).
[1888] 110أ (ظ).
[1889] 144ع (ظ).

بالكلية. عصمنا الله وإياكم من هذا الزمان وأهله والحزم [1890]/أنفع وأحسن ومراعاة سلامة الإنسان في حفظ اللسان أيسر وأسهل من تتبع مجلس الأمن والأمان.

وأما الأداب المختصة بمن تكلم الملوك والوزراء ويكون مخاطبا لهم فهي كثيرة. منها ذكره قدوة البلغاء المقدمين عبد الله إبن المقفع في رسالته الموسومة بالدرة اليتيمة حيث قال: إذا كلمك الوالي فاضع الى كلامه ولا تشغل طرفك بنظر ولا أطرافك بعمل ولا قلبك بحديث نفس واحذر هذا من نفسك وتعهدها فيه. إن كان كلامك معهم في باب التعليم والتأديب، تعلمهم وأنت تريهم أنك تتعلم وتؤدبهم وكأنهم أدبوك[1891]. إذا كان كلامك مع غيرهم مسبوقا بفكر واحد وجب أن يكون كلامك معهم مسبوقا بأفكار كثيرة ولا تغير بأنهم إستحسنوا كلاما منك في وقت. فإنهم يستقبحون ذلك الكلام بعينه في وقت آخر ويجب أن يكون إبتداء الكلام منهم لا منك إلا أن يطلبوا الإبتداء منك". فأوجز بقدر ما لا يؤدي الى طلب الاعادة والتكرير وأوضح بحيث لا يحوجهم الإجمال الي الأمر بالتفسير. فإنه يجر الي الاملال والتكرير، ومن الله التوفيق والتيسير وهو على كل شيئ قدير.

وأما أداب[1892] الحركة والسكون [1893]/فمنها مراعاة الإعتدال في السرعة والبطؤ. فإن التعجيل والسرعة في الحركة علامة الطيش والخفة وإتعاب للبدن بلا موجب فيكون الحركة من قبيل الحركة العنيفة المضرة للبدن. والبطؤ المفرط أمارة الكسل، ومنها أن يحترز كل الإحتراز عن مشية المتكبرين. وهي التبخّر والخيلاء فإنها منهية شرعا مبغوضة عند الله وعند الرسول. ويجتنب أيضا عن تحريك بدنه واعضائه عند المشي، فإنه مشية المخنثين والنسوان وعن أكثار الإلتفات والنظر الى ورائه. فإنه من شعار البله والمغفلين والجبناء والخائفين. وعن [1894]/إمالة رأسه الى القدم فإنها شعار المحزونين والمتفكرين ويجب أن يراعي الإعتدال في الركوب أيضا.

ومن أداب الجلوس والسكون أن لا يطيل رجليه بلا عذر ولا يضع أحديهما على الأخرى. فإن كان واحد منهما من شعار الأدانى الذين لم يؤدبهم الأبوان ولا الملوان. ولا يجلس على ركبتيه إلا بين يدي السلطان أو المعلم أو الذي في حكمهما ممن يجب التأدب [1895]/فيما بين يديه. ولا يضع رأسه على ركبتيه أو على يده فإنه يورث الخزن والكسل. ولا يميل رأسه ورقبته الى أحد الطرفين من اليمين واليسار. ولا يعتاد بأن يعيث بلحية أو بغيرها من الأعضاء، ولا بأن يدخل أصبعه في أنفه أو في فمه بلا داع، ولا بان يصوت شيئا من مفاصلة مثل مفصل الأصبع

[1890] 142ب (و).
[1891] ادبوك: دبوك، فى ـ ب، ع ـ.
[1892] واما اداب: فوق الظهر، فى ـ أ، ب، ع ـ.
[1893] 111أ (و).
[1894] 145ع (و).
[1895] 142ب (ظ).

أو الرقبة أو غيرهما، ولا بأن يكثر التمطي فإن جميع هذه الأوضاع من شعار المغفّلين الغير المتأدبين. ولا شك أن كل واحد منها يزيل الوقار ويوجب الهوان.

ومن الأداب المهمة أن لا يدفع شيئا من فضله فمه وأنفه فيما بين الناس من أهل المجلس. بل لا يسمع أحد منهم صوت دفعه أيضا فضلا عن اظهار الفضلة. ولا يدفع تلك الفضلات أيضا بطرف كمه أو ذيله، فإن ذلك كله عادة السفلة من الناس وهو يوجب تنفر الطباع عنه وينفي الوقار. ومن الأداب أنه إذا دخل في مجلس يختار صف النعال ولا يطمح الى الصدر من أول الأمر. بل يجب يرفعه اليه ويقيمه فيه إستعداده له إن كان له إستعداد. وأما إن كان رئيس المجلس ففي أي موضع جلس فهو الصدر، وإن كان المجلس من المجالس التي له مكان معين فيه فإن وجد مكانه فارغا يجلس فيه وإن لم يجده فارغا يجلس في مكان فارغ دونه لا فوقه فإذا فرغ مكانه يعود اليه. هذا كله بطيب الخاطر وصفاء القلب لا بالكراهة والانزعاج. فان هذا الوضع علامة الكمال وخلافه علامة الجهل والنقصان.

ومن الأداب أن لا يكشف غير وجهه ويديه[1896] من الأعضاء عند غير الحرم والخدم. وأما ما بين [1897]/السرة والركبة فلا يجوز كشفه لا في الملاء ولا في الخلاء إلا بقضاء الحاجة أو للغسل. ويجب أن يجتنب من النوم فيما بين جماعة يقظانين. وإذا غلب عليه النوم خرج من بينهم [1898]/ونيام في خلوة إن أمكن له ذلك، وإلا فيدفع النوم عن نفسه بحكاية أو بملاحظة أمرهم أو بالتوضى، والتبرد بالماء البارد أو بشئ أخر مما يدفع النوم. وإن وجد يقظان فيما بين قوم نائمين فالمناسب اما أن يوافقهم أو يخرج من بينهم.

ولا يخفى عليك أن الأوضاع المختصة بالجلوس، والجالسين أقسام منها؛ التربع وهو جلوس عوام الناس وأبطالهم، وعلى الركبتين جلوس أصحاب الرياضة [1899]/والمتأدبين، والإختباء والقرفصاء جلوس أهل البدو وأهل الرياضة، والاحتباء جلوس الرجل على البتية ونصب ساقية ودعمهما بثوبه أو بيديه، والقرفصاء بضم القاف وسكون الراء وضم الفاء وفتح الصاد ممدودا جلوسة ملصقا. فخذيه ببطنه وجمع بدنه[1900] على ركبتيه، والاقعاء الصاق العقبين بالاليتين وهو مخصوص بأهل القرى والبدويين. فالأقرب الى الأدب هو الجلوس على الركبتين والأنفع للبدن هو التربع والأنسب ما هو المعتاد.

واداب الرقود والنوم ان يضطجع أولا على يمينه قليلا حتى ينزل ما في فم المعدة من الغداء الى قعرها. ثم يضطجع على يساره فيستمر عليه حال النوم والرقود. فإنه أنفع للبدن لكونه سببا لجودة الهضم ولوصول الكيلوس الى الكبد

[1896] يديه: بدنه ، فى ـ أ ـ.
[1897] 146ع (ظ).
[1898] 111أ (ظ).
[1899] 143ب (و).
[1900] بدنه: يديه، فى ـ ب، ع ـ.

بالسهولة لأن جميع أعضاء الغذاء من المعدة والكبد والما ساريقا يكون حينئذ على أوضاعها الطبيعية. فيجود الهضم ويسهّل وصول ما في المعدة من الكيلوس الى الكبد بخلاف الإضطجاع على اليمين. فإن الأعضاء المذكورة يخرج عن أوضاعها الطبيعية فيسوء الهضم ويعسر الوصول المذكور. واما الإستلقاء فهو أضر [1901]/أوضاع الرقود[1902] على البدن. فإن جميع ما ينزل من الدماغ من فضوله نزل[1903] الى الصدر ويفسد الات التنفس. فيورث السعال وغيره من الأمراض الصدرية ويسيئ الهضم أيضا. وأما الانبطاح فهو وإن كان معينا على الهضم لكنه يورث أمراضا قلبية وصدرية على ما بين في محله. فالاحسن الأنفع هو الإضطجاع على اليسار. ولا يذهب عليك أن بعض هذه الأداب مراعاته لنفع البدن وراحته ومراعاة أكثرها لأجل الهرب عن تنفر الناس وإستكراههم. إذ لا شك أن من لا يراعى هذه الأداب ولا يبالى بها يستثقله الناس ويستكرهون مخالطة ويلومونه. فالعاقل يلاحظ ذلك فيجد كلفة اللوم والذم أشد على نفسه من الكلفة التي تري في إرتكاب بعض هذه الأداب. فبذلك يهون الأمر عليه فيصرف ما في وسعة للتأدب بهذه الأداب ومن الله الهداية الى طريق الصواب.

وأما أداب أكل الطعام، فهي وإن كان أكثرها من الأمور العادية، أعنى حسنها وقبحها بحسب العادة. لكن العقل أيضا جازم بحسنها أو قبحها فيجب على العاقل حفظها ومراعاتها. منها [1904]/غسل [1905]/اليدين والفم والأنف قبل الشروع في الأكل والبدؤ بالبسملة والحمدلة وعدم المبادرة اليه. إلا أن يكون عنده ضَيْف، فح يجوز أن يبادر اليه لإكرامه والإجتناب من تلويث اليد والثوب والمنديل والسفرة بفضول الطعام، وعن الأكل بما فوق ثلث الأصابع وعن توسيع الفم عن الجد المعهود وعن إختيار اللقمة الكبيرة بحيث يتكلف في مضغها وإبتلاعها وعن السرعة والعجلة في المضغ والإبتلاء وعن فرط الابطاء أيضا.

وعن لحس أصابعه في أثناء الطعام قبل تمامه ويجوز بعد الطعام[1906] بل يستجب لكونه سنة. والإجتناب عن النظر والإلتفات الى ألوان الطعام وعن شمه وترجيح بعض الأطعمة النفيسة والنشاء والحرص عليه. وعن النظر الى كيفية أكل الغير الى لقمامته. ولا يأكل إلا من بين يديه ولا يأخذ لقمة من بين يدي الغير، [1907]/وجوزوا ذلك فى الفواكه. وعن إلقاء شئ في السفرة مما أخرجه من فمه مثل العظم وغيره، وإن إضطر الى ذلك يسرّه من الحاضرين ويبذل جهده حتى لا يراه أحد فيستقذره ولا يلقي شيأ في كاسه الطعام بعد أن أخرجه من فمه، وعن أمثال

[1901] 146ع (و).
[1902] الرقود: الرقوع، فى ـ ب، ع ـ.
[1903] نزل: ينزل، فى ـ ب، ع ـ.
[1904] 112أ (و).
[1905] 143ب (ظ).
[1906] الطعام: التمام، فى ـ ب، ع ـ.
[1907] 146ع (ظ).

ذلك مما يستقذره الطباع ويكون أكله على وجه لا يستكره أحد أن يأكل بقيته. وأنت خبير بأن هذه الأمور التى يجب الإجتناب عنها أحوال تدل على كمال الحرص والشرة المشعرين بغلبة البهيمية المنافية لكمال الإنسانية.

وإن كان الشخص ضيفا عند أحد فالادب المناسب له أن يفرغ عن الأكل ويقصر يده عن الطعام قبل صاحب البيت وأن يوافق الغير في الفراغ. وإن كان جائعا لم يستوف حظه من الطعام بعد. وصاحب البيت يجب أن لا يفرغ عن الطعام وأن لا يقصر يده من السفرة إلا بعد فراغ جميع الحاضرين ليستوفى حظه كل من فيه بقية رغبة في الطعام، ولا يمنعه الحجاب عن الاستيفاء. وإن إحتاج الى شرب الماء في أثناء الطعام ينبغى أن يشربه على وجه لا يسمع أحدا صوت فمه وخلقه. وينبغي أن لا يخلل اسنانه في منظر من الناس، وأن لا يلقى ما يخرجه بالخلال الى موضع يراه الناس ويستقذرونه. ويجب أن يبالغ في تطهير يده وأصول اسنانه وفمه وشفيته بغسلها عن زفر [1908]/الطعام ووسخه بحيث لا يبقى في يده وأصول اظافيره رائحة الزفر قطعا. وإذا كان غسل اليد والفم في الطشت لا يلقى الماء الذى يخرجه من فمه الطشت إلا أن يكون منفردا أو الطشت مختصا به أو مغطى بالقفص كما هو المعهود في عصرنا ومع كونه كذلك. ينبغى أن يجتنب عن التنحنح والتمخط في أثناء غسل اليد قبل الطعام وبعده. وإذا أراد أن يلقى الماء الذى في فمه يستره ويحجبه بيده وينبغى أن لا يطيب التقدم على الغير في غسل اليد وصاحب [1909]/البيت ينبغي أن [1910]/يأخر غسل يده عن الضيوف قبل الطعام ويقدمه عليهم بعد الطعام يعرف الوجه بالتدبير، فليتدبر.

إعلم أن الأدب غني عن التعريف وهو قسمان: أدب النفس وأدب الدرس والذي يتبادر اليه أذهان الناس من أول الوهلة عند الطلاق الأدب، هو الأول ـ أعنى أدب النفس ـ وهو الذي يستحسنه الطباع السليمة ويقبل العقول المستقيمة وما ذكرناه الى هنا من هذا القبيل. فيجب على كل والد عاقل أن يؤدب ولده بهذه الأداب وتعلمها إياه شيأ فشيأ حتي يصير ولده مستعد القبول أدب الدرس أيضا. فيفوض ذلك الي معلمه فيرى ذمته من حقوق الولد ويبقى حقوقه على الولد.

وهي التي أشار اليه المص بقوله **وأما الولد فيعلم أن والديه موجداه ورباه القريبان.** وإذا علم ذلك علم ضرورة أن حقهما أعظم الحقوق ألزمها وأهمها عليه، فيبذل جهده في أدائه. إعلم أن المراد من الموجد القريب والرب القريب هنا هو الموجد والرب الظاهر بأن القريبان الى الحس وإدراكه لا القريبان بمعنى ما لا واسطة فيه كما هو المعهود المتبادر من القريب إذا وصف به الفاعل

[1908] 144ب (و).
[1909] 112أ (أ).
[1910] 147ع (و).

أو اللازم. والبعيد المقابل له ما يكون فيه واسطة أو وسائط فوق الواحدة. إذ لو أريد بالقريب هنا المعنى المعهود المتبادر لكان الكلام على مذهب المعتزلة.

وهو أبعد شيئ عن المص لأنه أشعري المذهب في العقائد، وذلك أن الإيجاد والتأثير مخصوص بالله سبحانه، ولا دخل لأحد فيه أصلا عند الأشعري من أهل السنة. فإن الفعل والأثر بقدرته تعالى فقط ولا دخل لقدرة العبد فيه قطعا. [1911]/ولا نسبة للعبد الى الفعل إلا بالكسب الذي هو عبارة عندهم عن محلية العبد وقابليته للقدرة المقارنة المخلوقة فيه الغير الموثرة أصلا. ويجب معها الفعل الحادث بإيجاد الله. وعند بعض الماتريدية من أهل السنة أصل الفعل الحادث يوجد بمجموع [1912]/القدرتين قدره الواجب تعالى وقدرة العبد بناء على جواب إجتماع القدرتين على مقدور واحد. وعند البعض الأخر منهم أصل الفعل بقدرة الله تعالى وصفته مثل كونه طاعة أو معصية بقدرة العبد. وذهب المعتزلة الى أن الفعل بأصله ووصفه بقدرة العبد فقط والقدرة مخلوقة الله تعالى قبل الفعل وهي مدار التكليف عندهم. يقولون أن الله تعالى خلق في العبد القدرة الموثرة وفوض اليه صرفة إياها الي الفعل أو الترك وجعل تأثيرها منوطا بمشيته وإختياره فيكون العبد مستقلا في الفعل والترك. وذهب إمام الحرمين مع الحكماء كلهم الى أن القدرة خلقها الله تعالى في العبد وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل وتركه على حسب إرادته. وخلق فيها [1913]/التأثير أيضا فيكون القدرة عندهم أيضا مؤثرة لكن بأن يخلق الله فيها التأثير لا أنها مستبدة في التأثير كما ذهب اليه المعتزلة. هذا هو المذاهب المشهورة في تأثير قدرة العبد وعدم تأثيرها.

وإذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد من القريب هنا هو الظاهري القريب الى إدراك الحسّ لا المعنى الإصطلاحي المتبادر منه. فإنه خلاف الواقع وخلاف مذهب المص والموجد هو الفاعل والرب هو ما يبلغ الشئ الى كماله شيأ فشيأ. ولا شك أن الوهم لحكم بواسطة الحسّ بأن الوالدين يوجد أن البنية المخصوصة من الولد. ثم يبلغانها الي كمالها شيأ فشيأ وإن كان العقل يحرم بعد النظر الصحيح قطعا بأن الإيجاد والتربية لله سبحانه ولا دخل لأحد فيهما أصلا. إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله إذ لو كان لهما دخل في الإيجاد لكان لهما شعور بكيفية وليس كذلك.

وأيضا لو كان لهما دخل في الترتية وتبليغة الى الكمال لبلغاه اليه اليه، وليس كذلك. [1914]/وهذا نوع تنبيه وإلا فالدعوى بديهية غنية عن البيان. والمص أنما بدأ حقوق الوالدين[1915] على الولد بعلم الولد [1916]/بإيجادهما وتربيتهما إياه تنبيها على

[1911] 144ب (ظ).
[1912] 147ع (ظ).
[1913] 113أ (أ).
[1914] 145ب (و).
[1915] ولك أن تقول في التقديم إشارة الى أن محبة الولد لوالديه ليست بطبيعية كمحبة الوالدين له. بل هي عقلية يتوقف على ملاحظة ما صدر منهما في إيجاده و تربيته حتى ينشاء منها ميل ومحبة مؤدية الى تعظيمها. نعم قد قالوا لو أن محبة الوالين للولد أيضا بملاحظة توقع النفع منه وأنت خبير بأنه مصروف الى بايد المحبة الطبيعية لا الى أصل المحبة فليتأمل: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

أن أول ما يجب عليه أن يعلم ان والديه قد أنعما عليه بنعمته الوجود أولا، وهو أعظم النعم وأصل أصولها. ثم بنعمته البقاء الذي يترتب عليه حصول جميع الكمال إذ لو لم يستمر الوجود زمانا معتدا به لم يتصور حصول شيئ من الكمالات الخارجة من القوة الى الفعل تدريجا. والعقل السليم يجزم بأن شكر المنعم واجب على المنعم عليه، وبأن الشكر يجب أن يكون بحسب النعم وبقدرها قلة وكثرة عظما وصغرا. و أنت تعرف أن الشكر عبارة عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما يثبت عند الولد. حينئذ أن تعظيم أبويه تعظيما بالغا واجب عليه لأن النعمة الموجبة إياه أعظم النعم وأصل أصولها وهي الوجود والبقاء على أن إحتياجهما الى تعظيم الولد إياهما بكل ما في وسعة قولا وفعلا ادعي اليه وأوجب له. لأن الموجد الحقيقي والمربى على الإطلاق وهو الله سبحانه غني عن العالمين وتعظيمهم منزهة عن قبول الزيادة بالتعظيم وعن قبول النقصان بالتنقيص.

وأشار[1917] المص الى هذه الدقيقة بقوله **بل إحتياجهما يوجب زيادة العناية بهما** لأن الممكن يحتاج في وجوده ووجود كمالاته له الى الغير ينبغي أن يعرف أن وجوب حقوق الوالدين على الولد ثابت شرعا وعقلا. أما الدليل العقلي فهو الذي أشار اليه المص قبل هذا القول. وأما الدليل الشرعي فهو الوارد في الكتاب والسنة ومن الأدلة القرآنية قوله تعالى: "ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما". وقوله تعالى: "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا". وغير ذلك ومعانى هذه الأيات [1918]/الكريمة مذكورة على التفصيل في كتب التفاسير.

وكيفية دلالتها على المعنى المقصود مبنيته في كتب الأصول والأحاديث كثيرة جدا. ولك أن يدقق ويقول يجوز أن يكون أصل الوجوب وهو اشعار الذمة ثابتا بوجه معقول مستنبط من الشرع مطابق لاصوله، وهو الذي يصحح القياس [1919]/ويبنى عليه. وقد أشار اليه المص بما سبق من قوله فيعلم الح، ووجوب [1920]/الأداء وهو إفراغ الذمة المشغولة ثابتا بالكتاب والسنة. فح يجب على الولد أن يبادر كل المبادرة الى أداء تلك الحقوق لكمال قوة أدلة الأداء مع كونها دالة على أصل الوجوب أيضا ضمنا. كما يدل على وجوب الأداء صريحا. وأنت قد عرفت أن الواجب على الولد من حقوق والديه من قبيل شكر المنعم وهو تعظيمه وتبجيله والتعظيم يعم ما يكون بالقول وما يكون بفعل من أفعال الحوارج غير اللسان بقرنية التقابل. بل يعم الفعل القلبي أيضا فرارا عن هجنة النفاق والتعظيم بالقول كثير التداول لكونه مؤثرا في القلوب أشد تأثير مع سهولته التامة.

[1916] 148ع (و).

[1917]فيه إشارة الي اوجبية حقوق الناس آكديتها اداء لأن الغني ليس كالمحتاج: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ

[1918] 113أ (ظ).

[1919] 148ع (ظ).

[1920] 145ب(ظ).

ولذلك خص بالذكر النهي عن نقيص التعظيم بالقول في الكتاب الكريم حيث قال سبحانه: "ولا تقل لهما أف". وإن كان شاملا الى جميع ما يوديهما الفحوي[1921] والدلالة. وأما التعظيم بسائر الأفعال فيجمعه ما أشار اليه المص بقوله **فيبذل في الرضاء والمحبة والطاعة والإحسان بقدر الأماكن**: أى يبذل الولد جهده وجميع ما في وسعة بالنظر الى الأماكن العادي الوقوعي في تحصيل رضائهما. يعني لا يفعل فعلا ولا يقول قولا مما يعترضان عليه ولا يرضيان به. إذ الرضاء عندنا ترك الإعتراض لا عين الإرادة كما مر وفي تحصيل محبتهما به. لأن محبتهما به وإن كانت في الأصل طبيعية، لا سيما محبة الوالدة. إلا أن الولد إذ أكبر وصدرت منه أفعال وأحوال غير مرضية عندهما عرضها الكلال والفتور، فإذا إستمر على ذلك زالت المحبة، كما هو مشاهد من أحوال أولاد الزمان. فيكون المراد من بذل الجهد في المحبة بذله في بقائها وتأييدها و تقريرها بأمور يورث المحبة ويوجها في القلوب. وبذل الجهد في الطاعة والإنقياد ولهما تسليم إرادته وإختياره اليهما، بحيث يكون كل منهما بمنزلة إرادته المخصصة أحد طرفي المقدور بالوقوع. فأي طرف يرجحانه كان الراجح عنده ذلك [1922]/الطرف بطيب الخاطر لا غير. إلا في المعاصي المجرمات الشرعية، إذ لا يجوز طاعة لهما فيها.

ونقل عن حجة الإسلام الإمام الغزالي ـ قدس سره ـ جواز طاعته لهما. بل إستحبابها في المشتبهات يعنى إذا أمر بشئ من المشتبهات جاز له أو إستحب أن يمثل [1923]/لأمرهما. ويجيئ بذلك المشتبهة فجواز الطاعة بل وجوبها في المباحات بطريق الأولى والإحسان /[1924]اليهما بدفع ضرورياتهما وتحصيل مهماتهما إن إحتاجا اليه في ذلك. وبذل الجهد في تكميل حوائجهما وإتمام مصالحهما قبل أن يظهرا ويطلبا منه ولا يحوجهما الى عرض الضرورة عليه فضلا عن عرضهما إياها على الغير. قيل أنما قيد هذه الأمور تقدر الإمكان حتي لا يشتمل الطاعة في المعاصي فإنها من الممتنعات الشرعية، لا يخفي عليك أن فائدة القيد. حينئذ يكون مختصة بالطاعة مع أن الظاهر أنها يعم الجميع على أن علماء الشرع قسموا الممكن والممتنع الى ثلثة أقسام الممكن والممتنع الذاتيان. والممكن والممتنع الشرعيان والممكن والممتنع العاديان وفسروا الممكن الذاتي بما لا يستحق الوجود ولا لعدم من ذاته، والممتنع الذاتي بما يستحق العدم من ذاته.

والممكن الشرعي بما لم يتعلق علم الواجب تعالي بعدمه والممتنع الشرعي بما تعلق العلم بعدمه كإيمان أبي جهل. والممكن العادي بما جوز وجوده بحسب العادة. والممتنع العادي بما لم يجوز بحسنيها كحمل الجبل والطيران الى السماء.

[1921] الفحوي: بالفحوي، فى ـ ب، ع ـ.
[1922] 149ع (و).
[1923] 146ب (و).
[1924] 114أ (ظ).

وما ذكره القيل من معنى الممتنع الشرعي ليس بمسموع. والحق أن المراد بالإمكان هنا هو الإمكان العادي، فيظهر الفائدة في كل واحد من الأمور المذكورة. ويجوز أن يراد بالإمكان وسع الولد. فيكون المعنى يبذل جهده في تلك الأمور بقدر وسعة وقدرته. إذ مجئ القوة والقدرة بمعنى الأمكان والأمكان بمعناهما شائع وجهه الإمام بأن الأمكان من لوازم القدرة، إذ لا يتعلق القدرة إلا بالممكن فيجوز إستعمال كل من اللازم والملزوم مكان الأخر تدبر. وفي حكم الوالدين آبائهما [1925]/وكذا الاعمام والعمات والأخوال والخالات وسائر الأقرباء. وكذا اللأخ الكبير بل يجب مراعاة حقوق أصدقاء الوالدين وأحبائهما إذ بإكرامه إياهم يطيب خاطرهما والذي أشير اليه هو الحقوق حال حيوتهما. وأما حقوقهما بعد الممات فتنفيذ وصاياهما والدعاء والإستغفار لهما وزيارة قبرهما والإحسان الى أهل بيتهما واجبا بهما[1926] وغير ذلك من وجوه الخيرات والمبرات الجارية بعد الممات[1927].

إعلم أن الإنسان [1928]/عند بعض الظاهرين من العلماء عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وهو الجسم النامي الحسّاس المتحرك بالإرادة مع أعراضه المشخصة، وهذا أضعف الأقوال. وعند البعض الأخر عبارة عن هذا الهيكل مع الروح الساري فيه سريان ماء الورد في ورقة وهو أيضا ضعيف. وعند الأخر عبارة عن هذه البنية مع النفس المجردة المتعلقة بها تعلق التدبير، ورد عليه بأن الحقيقة الواحدة. لا يجوز أن يكون مركبة من المجرد والمادي. فالحق أن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد حادث أبدي مستعد للفضائل والكمالات يعبر عنه بالنفس [1929]/الناطقة البشرية. فأعطى آلة جسمانية، وهى هذه البنية بجميع ما فيها من الأعضاء والقوى ليحصّل بها تلك الفضائل والكمالات التى فى قوته وإستعداده. فتعلق بها تعلق التدبير كتعلق السلطان بالبلد الذي تحت حكمه. ولما لم يكن بين المادي الظلماني وبين المجرد النوراني ملائمة مناسبة خلق الحكيم المطلق من لطيف المادي واسطة لها مناسبة بكل واحد من الطرفين. وهو الروح الحيوانى المتكون في القلب من لطيف الأخلاط، فخصلت بينه وبين المجرد علاقة حبية عشقية بحيث جعلت تلك العلاقة المجرد مطاوعا لتلك الواسطة مطاوعة العاشق للمعشوق كما سبق بيانه في أوائل الشرح.

ومن هنا زعم من زعم أن الإنسان عبارة عن الجسم الكثيف [1930]/أو عن الجسم اللطيف المسمى بالروح الحيواني، وقد سمعت ما هو الحق. وعلمت أن الوالدين سببان لوجود هذه البنية ولبقائها مدة. وهى الة للإنسان الحقيقي في

[1925] 149ع (ظ).
[1926] و اجبا بهما: واحبابهما: فى ـ ب، ع ـ.
[1927] مطلب حقوق الوالدين بعد الممات: فى الحامش ـ أ ـ.
[1928] 146ب (ظ).
[1929] 114أ (ظ).
[1930] 150ع (و).

تحصيل كمالاته. فلا بد له من سبب أخر تلك الكمالات وحصولها بالفعل، وهو المعلم الذي هو الأب الحقيقي. فإنه سبب للحيوة الأبدية وللسعادة السرمدية. فإذا كان لسبب الحيوة الفانية حقوق عظيمة واجبة المراعاة، فلا شك أن سبب الحيوة الباقية وجب أن يكون له حقوق فوق حقوق السبب الأول. ولما كان الأمر كذلك أراد المص أن يشير الى ذلك. فقال **والمعلّم ربه المكمل الذي أفاض عليه الصورة الإنسانية والحياة الابدية**. إعلم أن المعلم هو الذي يلقى الى خيال الغير أو الى ذهنه [1931]/صورة لم يكن حاصلة فيها فالقاء تلك الصورة هو التعليم وقبولها هو التعليم.

قال الشيخ في الشفاء: "التعليم والتعلم أمر واحد والتغاير بينهما إعتباري. فإن شيئا واحدا وهو إنسياق ما الى إكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى ما يحصل منه تعليما والى الذي يحصل فيه تعلما كالتحريك والتحرك"، إنتهى. وقد أوردوا في ذلك مباحث كثيرة وكتبوا رسائل عديدة لا يتجمل[1932] المقام إيرادها. وللتعليم مراتب: أدناها إلقاء الصور في الخيال كتعليم الأطفال، وأعلاها إلقاء الصور المعقولة المتعلقة بمعرفة الواجب تعالى وصفاته ومعرفة المبادي العالية من العقول والنفوس مع أدلتها في الأذهان، بحيث يعنى المتعلم الملقى اليه عن النظر وتحصيل المعلومات وترتبها للبادى الى ذلك المجهول الذى القى اليه. فأعظم المعلمين حقا وأعلاهم رتبة وأقدمهم مراعاة لحقه هم الأنبياء عليهم السلام. فإنهم علّموا أممهم ما ينجيهم ويوصلهم الى الحيوة الأبدية والسعادة السرمدية بلا شك ولا شبهة، طوبي لمن قبل تعليمهم وراعى حقوقهم حق مراعاة. ثم العلماء العاملون المقتضون لأثرهم [1933]/حق الإقتضاء في التعليم والأبخاء [1934]/والإيصال، فإنهم خلفاء الأنبياء حقا.

والمراد من "الصورة الإنسانية" هنا ما يظهر به الكمالات المختصة بالإنسان. لأن الصورة يجئ لمعان عديدة، أشهرها ما يظهر به الشئ. ومن "الحيوة الأبدية" هى الحيوة الروحانية العقلية. لأن الحيوة كيفية نفسانية بها يصح العلم والقدرة، وقيل هى مبدؤ الحس والحركة الإراديتين. والحاصل أنها منشأ جميع الكمالات ومبدؤها إن كانت مشروطة بالبنية التى هى عبارة عن جسم مركب من العناصر الأربعة مشتمل على مزاج معتدل عند الحكيم، وعن جسم مركب من الجواهر الفردة أقلها إثنان عند المعتزلة فهى الحيوة الحيوانية. وإن لم يكن مشروطة بها فهى الحيوة العقلية النفسانية. وعند الأشاعرة لا يشترط البنية بأى معنى كانت. وأما كون هذه الحيوة الروحانية أبدية فلان بقائها لا يتوقف على

[1931] 147ب (و).
[1932] يتجمل: يتحمل،: فى - ب، ع -.
[1933] 115أ (و).
[1934] 150ع (ظ).

وصول مدد من البدل. إذ لا تحلل فيها ولا حلل لا يقال أن هذا الكلام يقتضى أن لا يكون للنفوس الناقصة العارية عن الكمالات العلمية [1935]/حيوة أبدية مع أن النفوس البشرية كلها باقية أبدية لا يفنى بفناء البدن، وليس فيها قوة وإستعداد الزوال على ما بين في محله. لأنا نقول نستعيذ بالله تعالى من مثل تلك الحيوة التى للنفوس الناقصة الشريرة الشقية. فإن الموت والعدم خير وأفضل من تلك الحيوة بوجوه. وإذا عرفت أن الحيوة الأبدية إنما يحصل بكمال النفس، والكمال أنما يحصل بالمعلّم وأعظم المعلمين هو النبى عليه السلام.

ظهر لك أن حق النبي عليك أعظم الحقوق يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب اليه من نفسه وأهله وولده". ثم حقوق سائر المعلمين بحسب ما يعلمونك من العلوم النافعة لك في حصول الكمالات المؤدية الى تلك الحيوة الأبدية المطلوبة. ثم حقوق الوالدين على ما سمعته انفا فإن فضل المعلم على الوالد كفضل الروح على الجسد. وروى عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: "أبوك ثلثة من ولدك ومن علمك ومن [1936]/زوجك وخير الأباء من علمك". وقال سيدنا أمير المؤمنين علي إبن إبي طالب ـ رضي الله عنه وكرم الله وجهه ـ: "من علمنى حرفا فقد صيّرنى عبدا". لا يخفى عليك أن غاية هذا الفن وفائدته المترتبة عليه معرفة كيفية إزالة الرذائل المهلكة وتحصيل الفضائل والكمالات المنجية.

ولما كان كل واحد من الاهلاك والانجاء على ثلث مراتب بإعتبار المتعلق إذ لا يخلو إما أن يتعلق بشخص واحد فقد أو بجماعة يجمعها منزل أو بجماعة يجمعها بلد أو اقليم. والكمال في القسمين الأخيرين يسمى بما فوق الكمال لأنه عبارة عن الكمال الذى يحدث مثله في الغير، ويقال [1937]/لصاحبه كامل مكمل. فاكمل الكمالات هو الأخير صار هذا الفن ثلثة أقسام وقد مرّ بيانه والمص قد أتم الكلام في القسمين الأولين في ثلث مقالات، وأراد الأن أن يشرع في بيان القسم الثالث.

فقال **المقالة الرابعة في تدبير المدن**. وإنما يؤخرون هذا القسم عن الأولين لتأخره عنهما طبعا فإنه متوقف عليهما. والمدن جمع مدينة ومعناها المشهور ظاهر. وقد قيل أن المراد من المدينة هنا جماعة متألفة بتألف خاص لا معناها المشهور، وقد سبق في المنزل ما له وما عليه. إعلم أن المحققين من علماء هذا [1938]/الفن يذكرون مقدمة نافعة في أول هذا القسم مشتملة على فوائد نافعة في

[1935] 147ب (ظ).
[1936] 151ع (و).
[1937] 115أ (ظ).
[1938] 148ب (و).

فهم المقاصد. فأردت أن إقتفى أثرهم فذكرت خلاصة تلك المقدمة بعبارة وجيزة مناسبة لهذا المختصر وجعلت تلك الخلاصة مرتبة على عدة فوائد.

الفائدة الأولى في بيان أن الإنسان مدني بالطبع، يعنى محتاج الى التمدن والتجمع ببنى نوعه للتعاون معهم في مصلحة بقاء شخصه ونوعه. وبيان ذلك موقوف على مقدمات: إحديها؛ أن جميع الموجودات الممكنة منقسمة بإعتبار كمالاتها الى قسمين: قسم وجد مع جميع كمالاتها المتممة إياه ذاتا وصفة وليس له كمال متوقع منتظر كالأفلاك وما فيها المعبر عنه بالفلكيات، وقسم كمالاته[1939]/ لا يوجد معه بل يوجد بعد وجوده تدريجا أعنى شيأ فشيأ كالمركبات العنصرية. وأنت خبير بأن وجود تلك الكمالات وخروجها من القوة الى الفعل إنما يكون بالحركة. ولذلك فسّر المعلم الأول أرسطو الحركة بأنه كمال أول كما هو بالقوة من حيث هو بالقوة. يعنى كمال غير مقصود بذاته بل لحصول[1940] كمال أخر مقصود بذاته.

والحركة يحتاج الى معونة الأسباب بحيث لا يتصور بدونها. وتلك الأسباب إما كمالات في أنفسها كالصور الفائضة على المواد المستعدة لها من المبدأ الفياض مثل الصورة الإنسانية الفائضة على النطفة الإنسانية حين كمل إستعدادها لها حتى ترتب عليها سائر الكمالات الإنسانية. وإما حقيقة تلك الصورة هل هى النفس الناطقة أو شئ أخر فهو بحث خارج عما نحن فيه. وإما معدات تعد المادة لقبول الصور والكمالات الفائضة عليها كالغذاء[1941] الواصل الى بدن الإنسان تعده لقبول النما. وإما المعنوية فهي على ثلثة وجوه: أحدها معونة بالمادة، وهي التى يكون المعين جزأ من المستعين كالغذاء لبدن الحيوان. وثانيها معونة بالآلية، وهي التى يكون المعين الة لفعل المستعين كالماء للقوة الغادية. وثالثها معونة بالخدمة بالذات[1942]، وهى التى يكون فعل المعين سببا لكمال المستعين أو لكمال فعله. وهذا القسم الأخير قسمان: أحدهما خدمة بالذات وهى التى يكون غاية فعل المعين عين كمال [1943]/المستعين لا غير. وثانيهما خدمة بالعرض وبالتبع وهى التى يكون غاية فعل المعين شيأ أخر غير كمال المستعين، وإنما يحصل [1944]/كماله بتبعية ذلك الشئ المقصود بالذات.

وقد ذكر المعلم الثانى الشيخ أبو نصرالفارابي في موقع المثال للقسم الأول؛ أى الخدمة بالذات لسع الافاعى للحيوانات، إذ لا غرض لها من ذلك اللسع سوى خدمة العناصر وحصول كمالها بأن يفسد تركيب الحيوان وينحل الى أصولها وهى العناصر. وفي موقع المثال للثاني أى للخدمة بالعرض [1945]/افتراس السباع

[1939] 151ع (ظ).
[1940] لحصول: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1941] الغذاء: الغداء، فى ـ ب، ع ـ.
[1942] بالخدمة: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[1943] 116أ (و).
[1944] 148ب (ظ).
[1945] 152ع (و).

للحيوانات. فإن غرضها منه إنتفاع نفسها بالتغدى منها لا كمال العناصر. وهذا انما يحصل بالتبع بالخلال تركيب الحيوان اليها.

ولما كان الخادم بالذات أحسن من المخدوم لا محالة لم يناسب للانسان مع كونه أشرف المكونات وأكرم المخلوقات أن يخدم شيئا من الموجودات بالذات، وأنما يخدم بالعرض. لكن يخدمه جميع المخلوقات بأنواع الخدمات وبعينه بأنواع المعونات[1946]. ألا يرى أن العناصر والنبات والحيوان بعينه معونة بالمادة. فإن بدنه مركب من العناصر ويتغدى بالنبات والحيوان[1947] فيكون كل واحد منها جزأ من بدنه. وهذا هو المعونة بالمادة. ثم يستخدم العناصر ويستعين بها بطريق الالية أيضا بأن يجعلها آلة في أفعاله الطبيعية والإرادية مثل إستخدام الماء والنار فى طبخ الغداء وإصلاحه وفي إيصاله الى المحل المقصود وصوله اليه وفي تدبير[1948] بدنه وتسخينه كيف يشاء. ويستخدم الهواء ويستعين به في التنفس لأجل ترويح روحه. ويستخدم الأرض للزرع[1949] والحرث ولبناء المساكن وغير ذلك. ويستخدم النبات والحيوان في غدائه ودوائه وفي سائر مصالحة التى يستخدم فيها الحيوان والنبات. ويستعان بهما إما معونة المادة أو معونة الألية أو الخدمة بل يستخدم الأجرام الفلكية بمراعاة الفصول الأربعة المتعينة بالحركات الفلكية في مصالحة المتوقعة على مراعاة الفصول.

والحاصل أن الإنسان مخدوم لجميع المخلوقات ومعان بها كما يشعر بذلك "لولاك لما خلقت الأفلاك". وقد ورد في التوراة "يا بنى آدم خلقتك لأجلى وخلقت الأشياء لأجلك". ومن هنا يظهر على الفطن اللبيب سرّ سجود الملائكة للإنسان، وحكمة الإنتكاس في إشكال النبات والانعام حيث خلق بالنبات على وضع [1950]/الساجدين والبهائم على هيئة الراكعين.

وإذا عرفت ما سبق يظهر لك أن الإنسان لا يعين شيأ بالمادة ولا بالآلية بل يعين بعضهم بعضا بالخدمة. [1951]/لأن الإنسان في الحقيقة جوهر مجرد من عالم الأنوار. لكنه لما يعلق بهذه البنية المركبة من العناصر الأربعة لمصلحة إخراج ما في قوته إستعداده من الكمالات الى الخارج بمعونة تلك البنية احتاج بسببها الى الإستعانة[1952] /من العناصر ومما يركب منها من النبات والحيوان كما مر البيان. والى الإستعانة ببنى نوعه أيضا في تحصيل المهمات التى يتوقف عليها مصلحة بقاء شخصه في مدة يتم فيها أصل مصلحة الضرورية التى لأجلها خلق وتعلق

[1946] بانواع المعونات: معونة و بالمادة، فى ـ ب، ع ـ.
[1947] بعينه معونة بالمادة فإن بدنه مركب من العناصر ويتغدى بالنبات والحيوان: ناقصة فى ـ أ ـ.
[1948] تدبير: تبريد، فى ـ ب، ع ـ.
[1949] للزرع: فلزرع ، فى ـ أ ـ.
[1950] 149ب (و).
[1951] 152ع (ظ).
[1952] 116أ (ظ).

بهذه البنية الكثيرة الشدائد العظيمة المصائب وهى تحصيل الفضائل والكمالات المودية الى الحياة الأبدية والراحة السرمدية.

لكن معونة أفراد الإنسان بعضهم لبعض، أنما هى معونة بالخدمة لا غير بخلاف سائر الأنواع من الحيوان. فإن جميع الأنواع غير الإنسان ليس بمحتاج الى معونة بنى نوعه في مصلحة بقاء شخصه قطعا. وبعضها لا يحتاج في بقاء نوعه أيضا كالحيوان التولدي من الحيوانات البحرية. وبعضها يحتاج في بقاء نوعه كالحيوانات التوالدية. وأما الإحتياج الى المعونة في بقاء الشخص فليس في شيئ منها. ولذا خص الإنسان بأن يوصف بأنه مدني بالطبع. وإحتياج الأنواع التى يحتاج الى بنى نوعها في بقاء النوع. انما هو في وقت معين من فصول السنة في أغلبها لا في جميع الأوقات. والذى يشاهد من بعض البهائم والطيور من يربيه أولادها الى أن يقدر على تحصيل غذائها بنفسها. وكذا ما يشاهد من يجمع الطيور في تعيشهم وإنئقالهم من موضع الى أخر. فهو من لواحق المعونة لمصلحة بقاء النوع لأن التربية حالة طبيعية من قبيل الإزدواج والسفاد .وكذا الإجتماع ليس لمصلحة التعاون في التعيش. إذ كل واحد من الجماعة يحصل غدائه بلا معونة ولا يتوقف غدائه عديدة[1953] ولا تغذية به على معونة أحد من بنى نوعه، بخلاف الإنسان.

فإن أهون أغذية هو الخبز بلا ادام لا يكون صالحا للغدائية [1954]/إلا باعمال كثيرة مختلفة [1955]/وحركات عديدة متنوعة يصدر كل واحد من شخص من بنى نوعه. قد صرف عمره في تعرف كيفية ذلك العمل وتعلم تلك الصناعة. يحكى أن أبانا آدم ـ صلوات الله على نبينا وعليه ـ لما هبط الى الأرض التى هى دار الإبتلاء حصل لقمة من العيش بألف عمل وزاد عليه واحد اخر[1956] بتريده. وإذا كان تحصيل لقمة من أهون الأغدية موقوفا على ألف عمل، فقس عليها تحصيل لقمة من أنفسها واعسرها حصولا. ولو فرضنا أن شخصا إشتغل بنفسه بجميع تلك الأعمال والصناعات التى يتوقف عليها حصول غدائه لهلك في أوائل الإشتغال بها، لفقد الغداء الذى هو يدل عما يحلل منه، وأهم ما يتوقف عليه بقاء الشخص. ولا يرد النقض بسيّدنا آدم ـ صلوات الله على نبينا وعليه ـ إذ يجوز أن يكون ذلك منه عليه السلام بالقوة القدسية أو بمعونة الملائكة عليهم السلام، فلا يستقيم أن يقاس على حاله حال غيره.

وإذا ثبت عندك إحتياج الإنسان الى التعاون في تحصيل مهماته وضرورياته [1957]/التى يتوقف عليه بقاء شخصه وبقاء نوعه، أمكن لك أن تنتقل

[1953] غداءه عديدة: غدائية غداءه: فى ـ ب، ع ـ.
[1954] 153ع (و).
[1955] 149ب (ظ).
[1956] اخر: اجر: فى ـ أ ـ.
[1957] 118أ (و).

منه ويعرف بالنظر الصحيح سر إختلاف الامزجة الشخصية. ولو أحقها التى من جملتها الإستعدادات المخلفة لهم بحيث لكل واحد من افراد الإنسان إستعداد وتابع لمزاجه الذى هو تابع لإستعداده الأزلي الغير المجعول. فح لا يتوهم كون الشئ الواحد بعينه تابعا متبوعا للشئ الواحد الأخر بعينه وهذا الإستعداد الخاص التابع للمزاج يلجئه ضرورة الى ما إستعد له من الأعمال والصنائع والعلوم وغيرها. ولو أراد الإشتغال بغيره كان بمنزلة المقسور المكره فيرجع الى ما إستعد له بالأخرة وإختلاف الإستعداد يستتبع إختلاف الهمم والمبول. ويحفظ به النظام الأكمل الذى عليه الوجود. ولأجل ذلك قال الحكماء: "لو تساوت الإستعدادات والهمم لهلكت الأمم وفسد [1958]/وإختل نظام العالم". بل كل ميسر لما خلق له وكل حزب بما لديهم فرحون. ألا يرى أن جميع الناس لو تسادوا في الإستعداد والهمة فاشتغلوا مثلا بصنعة واحدة أو صاروا فقراء أو أغنياء كلهم لم يتصور [1959]/التعاون الذى يتوقف عليه البقاء الشخصي والنوعي كما مر. واللزوم في الشرطيات الثلث ظاهر لا سترة فيه.

وإذا ثبت عندك في هذه المقدمة إحتياج الإنسان بطبعة الى التمدن أى التجمع لأجل التعاون في التقايين المذكورين. فسيظهر لك إنشاء الله تعالى في المقدمة الآتية إحتياجهم الى تدبير مسمى بسياسة عظمى. المقدمة الثانية في بيان إحتياج الإنسان في تمدنه وتعاونه الى تدبير عظيم يسمى بالسياسة العظمى، وفي بيان أن تلك السياسة إنما يقوم بأمور ثلثة: وذلك أن كل كثرة مؤلفة من أحاد مختلفة الطبائع والأمزجة لا يتصور نظامها إلا بتدبير عظيم جامع دائم. ولا شك أن مثل هذا تدبير لا يتصور بروية البشر وبصنعه. بل هو تدبير إلهي وصنع رباني وضع قانونا كليا مشتملا على بيان جميع مهماتهم الدينية والدنيوية ولوازمهم المعاشية والمعادية وعلى بيان سبيلى السعادة والشقاوة والهداية والضلالة واوجاه الى من شاء من عباده وبعثه الى سائر الناس للتبليغ والدعوة.

فيسمى ذلك القانون الإلهي عند أهل الملة شريعة ودينا وملة. وذلك الشخص المبعوث الموحي اليه نبيا ورسولا وشارعا. ويسمى ذلك القانون عند الحكماء ناموسا أكبر والشخص المبعوث صاحب ناموس أكبر. قال أفلاطون في حق الأنبياء ـ عليهم السلام ـ:"هم أصحاب القوى العظيمة الفائقة". يعنى لا يبلغ أحد من غيرهم الى رتبتهم في العلم والعمل وفى معرفة المغيبات بالإلهام الإلهي، وفى [1960]التصرف في عالم الكون والفساد. وقال أرسطو في حقهم "الذين عناية الله بهم أكثر". وكان الحكماء المقدمون يأمرون الناس بإطاعتهم وقبول ما جاؤا به ويحثونه على ذلك لا سيما الملوك وكبار الناس. وهذا هو الأمر الأول من الأمور

[1958] 153ع (ظ).
[1959] 150ب (و).
[1960] 117أ (ظ).

الثلثة التى يقوم بها السياسة العظمى وهو أصل الأصول وغيره فرع تابع له كما سيظهر.

والأمر الثاني من الأمور الثلثة المذكورة وهو الحكومة، وأنما أحتيج اليها. لأنك قد عرفت غير مرة أن أفراد الإنسان مختلفة الأمزجة والأخلاق. وإن بعضهم شرير بالطبع [1961]/والجبلة وبعضهم خير بالطبع وأكثرهم مستعد للخير والشر. وإذا كان الأمر كذلك كان أكثرهم بحيث ليس له مهم غير نفع نفسه، ولا ينظر أصلا الى نفع غيره بل يرتكب إضرار الغير لنفع نفسه. وأما الذين يختارون نفع الغير على نفع أنفسهم فهم الأخيار حقا، كما شهد بذلك "خير الناس من ينفع الناس". ولكنهم أقل قليل خصوصا في زماننا هذا، فإن الأخيار في هذا الزمان هم الذين لا يضرون ولا ينفعون. وإذا عرفت هذا أظهر لك أن أكثر الناس لا يطيعون القانون الإلهي أعنى الشريعة المطهرة إلا بالكره والقسر من طرف الحكام. ويظهرون الإنقياد للأحكام الشرعية والرضاء بالحق خوفا من سياسة الملوك ووكلائهم الذين هم خدام الشريعة وقوادها. فلو لم يكن الحكومة والحكام لتعطلت الأحكام وإختل النظام.

وتسمى الحكومة عند أهل الشرع بالإمامة والخلافة ولذلك جعل المتكلمون بحث الإمامة جزأ من سمعيات علم الكلام. ويسمى عند الحكماء الحكومة والملك والناموس الأوسط والسلطنة. وقال الإشراقيون أن للملوك نورا مخصوصا بهم يفيض عليهم من نور الأنوار، وبذلك النور يطيعهم الناس ويهابونهم ويخافون عنهم. ويقال لذلك النور في إصطلاحهم "كيَانْ خوُرَهْ". لأن كلمة خوره بضم الخاء المعجمة، ثم واو رسمي، لا يقرأ ثم راء مهملة مفتوحة، ثم هاء السكت إسم للنور في لغتهم. وكيان جمع لكلمة كَيْ بفتح الكاف العربي وسكون الياء أخر الحروف وهى بمعنى السلطان العظيم الشأن، ثم ركبوهما على أصلهم في التركيب. فجعلوا المركب إسما لذلك النور [1962]/المخصوص بهم. ويزعمون أن البعض الملوك المقدمين قد تمثل له ذلك النور في شكل كرة الصغيرة كانت تطلع وتلمع تارة في رأسه وتارة في يده بحيث يشاهده هو وغيره من الحاضرين. كان الملك يستغرق ويكتم في لمعانه وبريقه. وإن كان ظهوره في الليالي كان يزيل ظلمة الليل عن المحل الذي فيه الملك والعهدة عليهم في صدقة وكذبه. ولكن أصل المعنى صحيح[1963] إذ لا شك في أن الملوك مخصوصون بتجل خاص [1964]/من التجليات الإلهية به يمتازون [1965]/عن سائر الناس، اللهم مالك الملك. والمباحث المتعلقة

[1961] 150ب (ظ).
[1962] 154ع (ظ).
[1963] وقال المشائيون أن هذا الكلام رمز الى قوة البخت وسعادة الطالع ولك أن يقول أن قوة البخت وسعاده الطالع أعد المولود صاحب الطالع لأن يفيض عليه ذلك النور المختص بالملوك من المبدأ الفياض فلا تدافع بين القولين، فاليتأمل: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[1964] 118أ (و).
[1965] 150ب (و)

بالحكومة والإمامة وبيان شروطهما ولو أحقهما مستوفاة في أواخر الكتب المفصلة من علم الكلام والعلم عند الله الملك العلام.

والأمر الثالث هو النقد الجاري الرائج في المعلومات والمعاونات. وإنما أحتيج اليه لأن التعاون مبني على التعاوض والتعاوض بالعمل ممتنع. فإنه بمنزلة التحصيل بلا معونة وهذا قد بين إمتناعه فيما سبق. فوجدوا النقد صالحا لأن يجعل عوضا عن العمل وعن المعونة بالخدمة لكون أكثر الناس راغبين بالطبع في الجسدين الكريمين من بين الأجساد السبعة الذاتية المعدنية. وهما الذهب والفضة لكونهما مظهرين للإسم العزيز فقدر وهما بحسب الاعمال التى يعوض بهما عنها وسكوهما ونقشوهما بأنواع النقوش والرسوم المناسبة للأوقات والإعتبارات حفظا عن الغش والزغل الذين يرتكبهما القلابون والغشاشون. وعوضوا بهما عن الخدمات والاعمال بطريق التعديل والتسوية، وسمى فيما بين الناس بالنقد والثمن وسمى أقسامه أيضا بأنواع الأسماء. وسماه الحكماء بالناموس الأصغر وبالعدل الصامت وهو منوط بالأوسط كما أن الأوسط منوط بالأكبر وكلاهما يخدمان الناموس الأكبر، أعنى الشريعة. ولا يعتد بهما إذا لم يكونا تحت حكمها وقد سبقت الإشارة الى ذلك في تحقيق العدل وبيان العدالة، فاليتذكر، وليتدبر.

المقدمة الثالثة في تعريف هذا القسم من الفن أعنى قسم سياسة [1966]/المدن فإن علماء الفن قد إعتنوا به وافرزوه فنا مستقلا لعلوم نفعه وعظم فائدته في حق الملوك وفي حق جميع الناس. وهو علم يعرف به كيفية تدبير الأحوال المتعلقة بمصالح جماعة متألفة تألفا خاصا مجتمعة في مدينة واحدة أو في إقليم واحد. فائدته ظاهرة غنية عن البيان. للسياسة[1967] أقسام ثلثة سياسة الأنبياء والرسل اثرها في الظاهر والباطن جميعا. وسياسة العلماء والمشائخ أثرها في الباطن فقط. وسياسة [1968]/الملوك ونوّابهم أثرها في الظاهر. فقد ينبغى أن يعرف أن كل من إصطفاه الله وزواده بسطة في العلم والملك فهو السائس المطلق وهو اللائق لخلافة صاحب الشريعة.

فالسياسة يتوقف على أن يكون أفعال السائس تحت ضبط العقل وأن يكون قواه الحيوانية مقهورة تحت نفسه المطمئنة. ولذا إشترط في الخلافة العفة والشجاعة والكفاية والعلم. وأما الذكورة فمن متممات الكفاية والشجاعة وأما

[1966] 155ع (و).

[1967] قسموها أيضا الى قسمين أحدهما سياسة فاضلة والأخر سياسة غير فاضلة ويسمى ناقصة أيضا والفاضلة هى الامامة والخلافة وهى تدبير احوال الناس في معاشهم معادهم بالعدالة التامة وسياستهم على قواعد الشرع وصوله بحيث يوصلهم الى كمالاتهم المطلوبة المؤدية الى السعادة الأبدية وصاحب هذا التدبير وسياسة هو الإمام حقا وخليفة الله وخليفة الرسول صدقا وظل الله الذي يأدي اليه كل مظلوم وهو يرى الرعية وجمبع من تحت تدبيره وحكمه مثل أولاده. فيسعى في خيرهم وسعادتهم الدنيوية والأخروية مثل سعى الوالد في حق ولده بل أشد من ذلك.

وأما السياسة الناقصة الغيرالقاضلة وهى سياسة المتغلبة وليس لصاحبها غرض سوى تخريب بلاد الله واستعباد عباد الله وإستخدامهم في هواه بطريق الظلم والتعدى وزمان مثل هذا السلطان المتغلب شر الأزمنة وهو وإن كان في نفسه قصيرا. لكنه بسبب شدة الشدائد الظلمية يرى اطول الأزمنة والسلطان المتغلب يرى الرعية وجميع من تحت حكمة عبيدا لنفسه وتسلط عليهم بأنواع الظلم والتعدي حتى أخذه الله تعالى بحيث لم يغلته قط وينتقم منه في الدنيا واللأخرة: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1968] 151ب (ظ).

الإسلام فمن شرائط العلم والعفة. قال أفلاطون في حق من يسوس الناس حق السياسة: "هو مدبر العالم وطبيب [1969]/مزاجه". وقال أرسطو: "هو الإنسان المدني" يعنى مدبر مصالح المدن حق التدبير.

الفائدة الثانية: قال أبو على المسكوية في كتاب الطهارة: "إعلم أن الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفى بنفسه في تكميل ذاته، ولا بد له من معاونة قوم كثيرى العدد حتى يتم حيوته طيبة ويجرى أمره على السداد". ولذا قال الحكماء: "أن الإنسان مدني بالطبع". أى هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير ليتم له السعادة. فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج الى غيره. فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشيرة الجميلة ويحبهم المحبة الصادقة. لأنهم يكمّلون ذاته يتممون إنسانيته وهو أيضا يفعل بهم مثل ذلك.

فإذا كان ذلك كذالك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلي وتعاطي ما يرى الفضيلة [1970]/في غيره. فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاوز، وإما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شئ من الفضائل الإنسانية التى عددناها. وذلك أن من لا يخالط الناس ولا يساكنهم في المدن لا يظهر فيهم العفة ولا النجدة الشجاعة ولا السخاء ولا العدالة. بل تصير قواهم وملكاتهم التى ركبت فيهم باطلة. لأنها يتوجه الى خير ولا الى شر. فإذا [1971]/بطلت ولم يظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات أو الموتى من الموتى من الناس. ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم اعفاء وليسوها عفاء وانهم عدول وليسوا بعدول. وكذلك في سائر الفضائل أعنى أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التى هى شرور ظن الناس أنهم أفاضل وليست الفضائل اعداما بل هى أفعال وأعمال يظهر عند مشاركة الناس في مساكنهم في المعلومات وضروب الإجتماعات. ونحن إنما نعلم ويتعلم الفضائل الإنسانية التى نساكن بها الناس ونخالطهم لنصل منها وبها الى سعادات أخر. إذ أخرنا الى حال أخرى وتلك الحال غير موجودة لنا الآن، إنتهى.

الفائدة الثالثة قال في كتاب الطهارة، "إعلم أن الإنسان أنس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور". ومنه إشتق إسم الإنسان في اللغة العربية. وقد تبين ذلك في صناعة النحو وليس. كما قال الشاعر: "سميت إنسانا لأنك ناس". فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان، وهو غلط منه. وينبغى أن يعلم أن هذا الإنس الطبيعي في الإنسان هو الذى ينبغى أن يحرص عليه ونكسيه مع بنى نوعنا حتى لا يفوتنا بجهدنا وإستطاعتنا. فإنه مبدأ للمحبات كلها وإنما وضع للناس بالشريعة

[1969] 118أ (ظ).
[1970] 155ع (ظ).
[1971] 152ب (و).

وبالعادة الجميلة إجابة الدعوات و [1972]/الإجتماع في المادب ليحصل لهم هذا الإنس.

ولعل الشريعة أنما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم [1973]/كل يوم خمس مرات وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الأحاد ليحصل لهم هذا الإنس الطبيعي الذى هو فيهم بالقوة. وهذا الإجتماع في كل يوم ليس إلا على أهل كل محلة وسكة والدليل على أن هذا غرض صاحب الشريعة. أعنى ما ذكرناه انه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا كل أسبوع يوما بعينه في مسجد يسعهم. كما إجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق المتقاربين في كل سنة مرتين في مصلى ليتجدد الإنس بين كافتهم [1974]/ويشملهم المحبة الناطمة لهم. ثم أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا في العمر كل مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة ولم يعين من العمر على وقت مخصوص ليتسع لهم الزمان ولتجتمع أهل المدن المتباعدة. كما إجتمع أهل المدينة الواحدة ويصير حالهم في الإنس والمحبة وشمول الخير والسعادة لحال المجتمعين في كل سنة وفي كل أسبوع وفي كل يوم.

فتجمعوا بذلك الإنس الطبيعي الى الخيرات المشتركة ويتجدد بينهم محبة الشريعة وليكبروا الله على ما هداهم ويتعلقوا ويطيعوا[1975] بالدين القويم القيم الذى الفهم على تقوى الله. والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا يزول شيئ منها عن وضعها هو الإمام وصناعته هى صناعة الملك والأوائل لا يسمون بالملك، إلا من يقيم الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. فإما من اغرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ولا يوهلونه لإسم الملك. وذلك "أن الدين هو وضع الهي بسوق الناس بإختيارهم الى السعادة القصوى والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما اخذوا به". وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير: "أن الدين والملك إخوان توأمان لا يتم أحدهما إلا بالأخر. فالدين أسّ والملك حارس وكل ما لا أسّ له فمهدوم وكل من لا حارس له فضائع"، إنتهى.

ولما إنتهى الكلام الى هنا رجعنا الى شرح كلام المص أراد المص أن يشير الى ما فصلناه في المقدمة. فقال **الحاجة** [1976]/**الى التعاون أوجبت التمدن** أما الحاجة الى التعاون وبيان أقسام التعاون فقد سبق بيانهما على أكمل الوجوه. وكذا بيان "التمدن" بمعنى "التجمع". قيل إشتقاق التمدن[1977] جعلى بمعنى الإجتماع في المدينة. وقيل أن المراد من المدينة هنا هو "التألف الخاص" لا معناها المشهور كما قيل في المنزل يعينه. وكان هذا القائل أنما إختار ذلك لأنه رأى أن بعض

[1972] 119أ (و).
[1973] 156ع (و).
[1974] 156ب (ظ).
[1975] ويطيعوا: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[1976] 156ع (ظ).
[1977] بمعنى التجمع قيل اشتقاق التمدن: ناقصة: فى ـ أ ـ.

علماء الفن قسموا المدينة الى سبعة مدائن:[1978] إحديها مدينة الحرية، وهى مدينة المتألهين، وثانيها[1979] مدينة [1980]/المنفعة، وثالثها[1981] مدينة اللذة، ورابعها[1982] مدينة التغلب، وخامستها مدينة الفاضلة، وسادسها مدينة الفاسقة، وسابعها مدينة الضلالة.

ووجهوا هذا التقسيم بأن الشخص إما أن يكون له [1983]/مقصود أو لا يكون. والثانى مدينة الحرية والأول إما أن يكون مقصودة روحانيا أو جسمانيا. والثاني إما أن يكون مقصودة مقصودا بالذات أو بالعرض والثانى هو مدينة المنفعة. والأول إما أن يكون شهويا أو غضبيا فالأول مدينة اللذة والثانى مدينة التغلب. والأول من الثاني أى ما يكون له مقصود روحاني إما أن يكون صاحب العلم والعمل جميعا وهو مدينة الفاضلة أو صاحب العلم دون العمل، وهو مدينة الفاسقة أو صاحب العمل دون العلم وهو مديمة الضالة. ولا يخفي عليك أن هذا التقسيم لا يشعر إلا بأن يكون للمدينة معنى غير المعنى المشهور. فيكون مشتركة بين المعنين والكلام في تعيين ما هو المناسب لهذا المقام.

وأما إيجاب الحاجة للتمدن فأمر ضروري غني عن البيان قوله **وخيرها ما كان عن محبة**: أى خير الإجتماعات أو المعاونات التي هى أسباب للإجتماعات ما نشأ عن محبة. فالضمير في خيرها يرجع الى المدن لا محالة. إلا أن المدن يجوز أن يكون باقية على معناها الحقيقي وهو الإجتماعات أو يكون بمعنى

[1978] نقل البعض تقسيم المدينة هكذا المدينة إما فاضلة أو غير فاضلة. والفاضلة ما يكون سببها من جنس الخيرات، ولا يكون إلا نوعا واحدا لأن طريق الخيرات لا يتعدد والحق متعال عن وصمة الكثرة. وغير الفاضلة ما يكون سببها من جنس الشرور فهى ثلاث: الأولى ما يكون سببه إجتماعهم القوة الغضبية أو الشهوية. وهى المدينة الجاهلة ويسمى مدينة التغلب إن كان السبب هو الغضبية ومدينة اللذة إن كان السبب هو الشهوية. والثانية ما يكون فيه للنطق مدخل، لكن لا على سبيل الحكم بل على سبيل الخدمة، فهو المدينة الفلسفية. والثالثة ما يكون سبب إجتماعهم التوافق في العقائد الباطلة، وهى مدينة الضالة.

قال المحققون من الحكماء المدينة الفاضلة هي ما أسس على القواعد إكتساب السعادات ودفع الشرور، ويكون أهلها متشاركين في العقائد الحقة وسائر الخيرات. لكن مراتب قوة النطق والتميز متفاوتة أعلاها القوة القدسية وأدناها البلادة المتناهية المربوطة بمرابط البهائم. فلا يكون إدراك تلك الجماعة في أمور المبدإ والمعاد التى هي أدق أسرار الحكمة والشريعة في مرتبة واحدة. بل إنما يتوافق عقائدهم في أمر مجمل مشترك بينهم. ولا يطلع على حقائق تفاصيلها إلا المحققون المجردون عن التعلقات البدنية العالمون بالمبدأ وصفاته الجلالية والجمالية وبكيفية تسلسل الوجود منه على الترتيب الواقع وبمعاد النفس علي الوجه المطابق. فإن للنفس في النشأة التعليقية قوي بها يدرك المعاني والصور الجسمانية كالحس المشترك والوهم والخيال. ولتلك القوي مراتب في الصفاء والكدورة بحسب إختلاف الأمزجة ولا يعطل في وقت من الأوقات أصلا، ولو في النوم. وإذا إنتقشت النفس بصور الحقائق ينعكس صور مثالية ملائمة لتلك المعاني الى تلك القوى. فإن إدراك المعاني الساذجة الغير المشوبة بالصور الخيالية والوهمية في هذه النشاة التعليقية نادر جدا.

ونسبة تلك الصور الى تلك الحقائق كنسبة المثل والخيالات الى الأعيان. ثم طائفة عرفوا بنور البصيرة أن الحقيقة وراء الصور المخيلة والمعاني الموهومة. وهذه الطائفة عظماء الأولياء وأساطين الحكماء. ثم بعدهم من يعجز عن التعقل الصرف لكن يعرفون أن الحقائق في أنفسها منزهة عن القيود ويعترفون بعجزهم ورجحان الطبقة الأولى وهؤلاء أهل الإيمان. وبعدهم من لا يقدر على التصورات الوهمية أيضا ومنتهى سيرهم في معرفة المبدأ والمعاد. هو الصور الخيالية لا يتجاوزون عنها ولا يعترفون برجحان الطبقة الأولى ولا الثانية، ويقال لهم أهل التسليم. وبعدهم من لا يتصور مرتبة وراء المحسوس أصلا. وهم المستضعفون ويفتقرون على الأمثلة الصور البعيدة. لكن إذا بذل كل فرقة وسعهم في التوجيه شطر الحقيقة لا ينمون بالتقصير. والنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مبعوث الى الأمم كافة فلا جرم يتكلم الناس بجوامع الكلم بحيث يخطى بها كل أحد من النفوس الناقصة والكاملة على حسب إستعدادهم وإختلاف مراتبهم. فعلى كل حال يجب على كل شخص أن يدخل نفسه في المدينة الفاضلة، ومن الله الهداية: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1979] ثانيها: ثانيتها: فى ـ ب، ع ـ.

[1980] 153ب (و).

[1981] ثالثها: ثالثتها: فى ـ ب، ع ـ.

[1982] ورابعها: ورابعتها: فى ـ ب، ع ـ.

[1983] 119أ (ظ).

المعاونات التى هى أسبابها [1984]/مجازا بعلاقة السببية والمسببية، فيكون في الكلام إستخدام، فليتأمل. قيل في توجيه الخيرية لأن الناشى عن المحبة أدوم وأبقى من غيره. وقيل أن المحبة تحدث في المتحابين وحدة شبيهة بالوحدة الطبيعية والعدالة تحدث وحدة شبيهة بالوحدة الصناعية. لأن حقيقة العدالة هى التسوية والإتصاف. وكل منهما مشعر بالتعدد فلا يكون الوحدة الناشئة منها وحدة صرفة ولا شبيهة بها بخلاف الوحدة الحبية الشبيهة بالطبيعية. فإذا وجدت المحبة لم يبق الإحتياج الى العدالة، إنتهى. ولا يخفى عليك ما فى كل واحد من القولين من الضعف والوهن.

إعلم أن المحبة هى عين الإرادة عند البعض وغيرها [1985]/عند الأخر. والمشهور أنها هى الشوق المتأكد. وأما عند المحققين فهى كيفية نفسانية ناشئة عن تخيل كمال أو لذة أو منفعة أو مشاكلة أو غيرها مما يمال ويشتاق اليه في شيئ ما تخيلا مستمرا، هذا محبة غير الله سبحانه.[1986] وأما محبته تعالى فهى كيفية نفسانية ناشئة عن تصور كمالات الذات المقدسة على الإستمرار والتوجه الى تلك الذات بلا إنقطاع ولا قرار، وهى أي مطلق المحبة ينقسم بإعتبار منشأها الى أقسام كثيرة وينقسم أيضا بإعتبار الفاعل والقابل الى أقسام كثيرة. منها ما يكون سريع الحدوث والزوال جميعا أو بطيئهما جميعا أو سريع الحدوث بطئ الزوال أو بالعكس. وقد سبق نظيره في الغضب، فاليتدبر.

وهي حالة يكتسي الكثرة الناس الوحدة وبها يحصل المطالب والمقاصد. [1987]/قد إختلف العلماء في أنها هل هي حالة مختصة بذاوات النفوس المجردة أو يعم الموجودات كلها. والحق أن هذا الخلاف نزاع لفظي. لأن من قال بإختصاصها بذوات النفوس فسرها بالكيفية النفسانية كما مر. فلا شك أنها يختص حينئذ بذوات النفوس ضرورة. ومن قال بعمومها فسرها بمطلق الميل الذي يعم الميل الطبيعي المسمى بالإعتماد المفسر بالتدافع أيضا. ويدعي هذا القائل أن شيئا ما من الموجودات عاليها وسافلها [1988]/بسيطها ومركبها لا يخلو عن ميل ومحبة. ويميل الى هذا القول أكثر سادتنا الصوفية ـ قدس الله أرواحهم ـ إلا أن كلامهم مبني على الكشف والشهود.

وأما المحبة التى أسندها الله سبحانه الى ذاته المقدسة في مثل قوله تعالى "يحبهم ويحبونه"، وفى قوله القدسي: "كنت كنزا مخفيا أحببت أن أعرف ألح"، وفي غير ذلك. ففسرها العلماء بالإرادة والمشية. وقالوا أن المراد من محبة تعالى

[1984] 157ع (و).

[1985] 153ب (ظ).

[1986] والحق أنه نور يفيض على النفس الناطقة عند بتجردها بحسب الوسع عن العلائق الجسمانية الظلمانية وعن جذب القوي الشهوانية إياها الى جانب الكدورات الهيولانية. فيلتئدبه بحيث تغيب عن ذاتها ويستغرق في ملاحظة نور الأنوار وينجذب اليه إنجذابا تاما فح تشتاق الى أن يفارق هذا البدن المانع عن الوصول التام. لا يخفى عليك ان ما نقلناه عن بعض المحققين هو إبتداء المحبة والذي ذكرناه الأن انتهاؤها و منه الإبتداء واليه الإنتهاء: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[1987] 120أ (و).

[1988] 157ع (ظ).

لعباده إرادة الخير والإكرام في حقهم، ومن محبة معروفيته إرادة ظهوره في مرايا المظاهر من الممكنات. وقال بعض العارفين بالأسرار أن من المحبة ما لا يكون له سبب صوري من الأسباب الصورية أصلا مثل ملاحظة النفع أو اللذة [1989]/أو المشاكلة أو غيرها. فمثل هذه المحبة سببها خفي علوي[1990] وهو يقارب النسبتين بين مزاجي المتحابين بحيث يكاد أن يتحدا أو وجود نسبة شريعة بين نسبتى المزاجين وإن لم يكن بين أصل النسبتين تقارب، لأن تلك النسبة الشريفة بينهما يجعلها في حكم المتقاربين بل أشد منهما بالخاصة التى أودعت فيها. وقد علم أصل هذه الخاصة بالإلهام ثم بالتجربة وهذا القسم من المحبة أدوم وأبقى من غيرها بلا شبهة.

وقد يوجد هذه المحبة من بعض الحيوانات العجم وفي بعض النباتات والجماد أيضا. منها ما يشاهد فيما بين الحديد والمغناطيس من الجذب والإنجذاب. وفيما بين بعض الأشجار ببعض أخر من نوعه من التمائل والتقارب حتى يلتفا مثل المتعانفين. وبعض المطلعين على هذه الأسرار قد أظهروا العجائب والغرائب من التصرفات والأثار ومن لم يقف على ذلك جمل ما شاهده فيما بين الحيوانات والنباتات والجمادات على الحرافات والخيالات. وبعضهم أنكر كونه محبة وقال أن الذي في الحيوانات الفة ليست بمحبة والذي في النبات والجماد من قبيل الميل الطبيعي والإعتماد، ومن الله الإرشاد الى سبيل السداد.

أراد المص أن يشير الى أقسام المحبة إجمالا فقال: **وهي أما للخير أو للنفع أو للذة أو مركب منها**. هذه [1991]/أقسام للمحبة بإعتبار السبب. وذلك أن مقاصد الناس ومطالبهم لا يخلو عن أحد الأمور الثلثة ما يتركب منها. فيكون أربعة وهي الخير واللذة والنفع والمركب منها مثنى أو مثلثا. أما الخير واللذة فقد عرفتها فيما سبق، وأما النفع فالمشهور أنه ما يكون وسيلة الى الخير. هذه الأربعة هي غايات [1992]/مقاصد الناس ومطالبهم. فيكون هي لا محالة أسبابا لمحبة من عاون عليها وصار سببا للوصول اليها. أما المحبة التى يكون سببها الخير فهي تنعقد سريعا وتنحلّ بطيئا. وأما التى يكون سببها النفع فهي ينعقد بطيئا وينحلّ سريعا. وأما التى يكون سببها اللذة فهي تنعقد سريعا وتنحل سريعا [1993]/لأن اللذة سريعة التغير كما بينا حقيقتها فيما تقدم. وأما التي تركب من هذه الثلثة فإن كان فيه الخير والنفع فهي ينعقد بطيئا وينحلّ بطيئا وقس عليه سائر المركبات، هكذا قالوا.

[1989] 154ب (و).
[1990] اما خفاؤه فظاهر واما كونه علويا فلان (فلا بنا) هذه الحالة بين المزاجين انما يوجد بسبب علوي ووضع فلكي على ما بين في محله : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[1991] 158ع (و).
[1992] 120أ (أ).
[1993] 154ب (ظ).

ولا يخفى عليك أن هذا مقتضى النظر السطحي والتحقيق ما أشرنا اليه آنفا من أن سرعة الإنعقاد والإنحلال وبطؤهما ليسا من جهة الفاعل والسبب فقد، بل فيهما دخل للعامل أيضا. أي لمن يتكيف بكيفية المحبة كما يظهر عند التأمل توضيح المقام أن النفس إذا توجهت بالتصور أو بالتخيل أو بالاحساس الى شيئ فيه خير. أي كمال مؤثر عندها أو نفع أي ما يوصل ويؤدي الى الخير أو لذة أي هيئة إنبساطية أو إثنان أو ثلثة منها توجها تاما مستمرا. يقال لذلك التوجه المستمر محبة.

وقد يقال المحبة للكيفية التي هي مبدأ هذا التوجه أيضا وهذا التوجه تابع لسببه في البقاء والإنقضاء وفي القوة والضعف. ويقال للشيئ المتوجه اليه محبوب وقد يكون هذا التوجه الى نفس الخير والنفع واللذة مع قطع النظر عن محلها المعين وأيضا أن الخير والنفع واللذة هنا أعم من أن يكون واقعيا أو إعتقاديا. فقد قيل في توجيه الأقسام أن المحبة التى لأجل الخير مثل محبة الصلحاء والعلماء انما ينعقد سريعا وينحل [1994]/بطيئا. لأن أهل الخير بينهم مناسبة روحانبية داعية الى الحدوث المحبة سريعا، وكذا بينهم إتحاد حقيقي لازم للخير وأهله. ولا شك أن هذا إتحاد يقتضى بطؤ زوال المحبة لأن زوالها بالتفريق والتشتت. وأما بطؤ إنعقاد ما لأجل النفع وسرعة زواله كمحبة التجار وأهل السوق فلان في حدوثه[1995] عسرا وفي زواله يسرا. وأما سرعة الحدوث والزوال في المحبة التى لأجل اللذة كمحبة الشبان وأصحاب الهوى فلان اللذة سريعة التغير. وأما بطؤ الحدوث والزوال فيما لأجل المركب من الخير والنفع فلا وجه له، بل الظاهر هو الإعتدال. وكذا كل ما يكون سببه مركبا من المتخالفين فالظاهر هو الإعتدال، ومن المتوافقين فالإستداد. مثلا ما يكون سببه مركبا من الخير واللذة كان أسرع في الحدوث [1996]/معتدلا في الزوال. وما يكون سببه مركبا من النفع واللذة كان معتدلا في الحدوث أسرع في الزوال، وقس على ذلك ما عداهما.

ينبغى أن يعرف أن أكثر الناس لا يعرفون حقيقة الخير كما هي عليه في نفسه. وإنما يعرفه من يعرفه إما بمجرد ومفهومه العرفي أو الإصطلاحي أو بما يتوهمه من مجرد إسمه[1997]. وأنت خبير بأن الحقيقة لا يعرف كما هي عليه [1998]/بشئ من هذه الأمور. ولذلك لا يكون محبتهم إلا لأجل النفع أو لأجل اللذة أو لأجل الخير المتوهم أو لأجل المركب منها. وأما من يكون محبته لأجل الخير الواقعي الحقيقي، فهو أقل قليل. وهذه المحبة ينجي صاحبها وتوصله الى منبع الخير والجود.

[1994] 158ع (ظ).
[1995] حدوثه: ناقصة: فى - ب -.
[1996] 155ب (و).
[1997] اسمه: رسمه، فى - ب -.
[1998] 121أ (و).

لا يذهب عليك أن المحبة بين الشخصين أو بين جماعة قد يكون[1999] من واحد وما عداه يكون محبوبا له وقد يكون من كل واحد، فيكون كل واحد من الشخصين أو من الجماعة محبا من وجه ومحبوبا من وجه أخر. وإن كان قد ذهب البعض الى أن المحبة حالت[2000] إذا قامت بمحل أو[2001] تعلقت بأخر تحدث في متعلقها مثلها لا محالة. ولكن حكم هذا المثل الحادث ومقتضاه هو الخفا كما أن حكم الأول المحدث ومقتضاه هو الظهور. وعلى كل تقدير أن المحبة [2002]/ههنا يجب أن يكون من الطرفين إذ الكلام في التمدن أو التعاون لأجل المحبة وهذا يقتضى أن يكون من الطرفين.

وإذا كان الأمر كذلك ففيه إحتمالات أراد المص أن يشير اليها، فقال **وقد يتساوي الطرفان وقد يختلفان**: أي المتحابان قد يتساويان في سبب المحبة بأن يكون في كل واحد منهما سببهما هو الخير أو النفع أو اللذة أو مركب منها بعينه. وقد لا يكون كذلك بل يكون في كل واحد منهما سبب من نوع غير نوع الأخر مثل أن يكون في أحدهما خيرا وفي الأخر نفعا. وأنت خبير بأن الظاهر من طرفي المحبة هو المحب والمحبوب لا المتحابان، كما أراد المص اللهم إلا أن يراد بالمحبة التحائب بقرينة المقام. وأيضا أن المتبادر من التساوي هو الإتحاد في المقدار أو إتحاد المفهومين في المصدوق عليه وهو التساوى المعتبر في النسب بين المفهومين ولا يستقيم شئ من المعنيين ههنا.

[2003]/إذ المناسب هنا أن يراد به إتحاد محبتي الطرفين في نوع السبب أو إختلافهما فيه فيكون مجازا بمعنى مطلق الإتحاد. أما التساوى فظاهر لا حاجة الى التوضيح بالتمثيل. وأما الإختلاف فكما في المطرب والمستمع، فإن محبة المطرب لأجل النفع ومحبة المستمع لأجل اللذة. ومثل هذه المحبة تؤدي غالبا الي العداوة والبغضاء. إذ النفع قد يبطئ وقد لا يوجد أصلا أو يوجد على خلاف المأمول. وكذا الحال في اللذة فيؤدي الي الغيظ والعداوة. قال الشارح الأبهري قوله "وقد يختلفان" مستدرك لأن معناه مستفاد من قوله يتساوي. نعم، لكن بالإلتزام ولا إعتماد علي الإلتزام في مثل هذا المقام.

قوله **ودوامها بحسب ذلك**، إشارة الى ما سبق من أن المحبة المتسببة من الخير ينعقد سريعا وينحل بطيأ الح فيكون الضمير في دوامها راجعا الى المحبة. والمشار اليه بذلك هو أسبابها الخير والنفع واللذة ومركب منها، يعنى دوام المحبة وبقاؤها بحسب دوام الأسباب وبقاء الاغراض [2004]/التى ذكرت. فح لا وجه

[1999] قد يكون: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[2000] حالتت: حلة، فى ـ أ ـ.
[2001] او: و، فى ـ ب، ع ـ.
[2002] 159ع (و).
[2003] 155ب (ظ).
[2004] 121أ (ظ).

لإرجاع الضمير الى المدن. وجعل المشار اليه بذلك المحبة كما إرتكبه الشارح الأبهري: [2005]/"فإنه وإن كان جائزا لكنه بعيد لفظا ومعنى"، فليتأمل. وأدوم المحبات وأبقاها وأخريها وأنفعها هو المحبة لأجل الخير ورئيس هذه المحبة ورأسها محبة الله تعالى فإنها جامعة لجميع الخيرات والسعادات. لكن لا بمجرد الدعوى واللسان لأنك قد عرفت أن حقيقة المحبة هى التوجه التام الى المحبوب على الدوام مع مراعاة رضائه في جميع الأحوال من الأفعال والأقوال. ويتبعها محبة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بحيث يكون أحب عبده من جميع المخلوقات حتى من ولده ووالديه وسائر أقربائه كما ورد في بعض الأحاديث. والشاهد على صدق هذه المحبة هو كمال الأتباع. وكذا من توابع محبة الله ومحبة الرسول محبة أهل الله من العلماء والصلحاء.

وأنت تعرف [2006]/أن المحبة والتوجه لا يتصور الى المجهول، بل المحبة والتوجه أنما يكون بقدر العلم بالمحبوب المتوجه اليه. فيمن يدعي محبة الله بدون العلم[2007] والمعرفة بصفائه المقدسة الجمالية والجلالية وبأنه تعالى منبع كل خير وكمال ومفيضهما، فهو كاذب في دعواه ويكذب للنبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ، حيث قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ما إتخذ الله وليا جاهلا قط". وهذه المحبة على مرتبة بحيث لو إشترك فيها غيره سبحانه لكان شركا محضا. فمن أراد أن يصل الى هذه المرتبة العليا والسعادة العظمي فلا سبيل له اليها إلا من طريق المعرفة ويلى محبة أهل الله محبة المعلم. وهو الأب المعنوي الحقيقي وهو متمم الصورة الإنسانية ويكملها ولذا فضل أكثر المحققين محبة على محبة الوالدين اللذين هما موجد البنية الجسمانية. كما مر ويلها محبة الوالدين ويلي محبة الوالدين محبة حاكم الوقت، أي السلطان الخادم للشرع القويم الحافظ لا وضاعة ويلى محبة الناس بعضهم بعضا هكذا ذكر.

ولما ثبت عندك أن التعاون الضروري أوجب التمدن يظهر عليك بأدنى تأمل أن الجماعة التى يحتاج بعض أحادها الى بعض أخر في بقاء شخصه ونوعه، وجب أن يكون بمنزلة حقيقة واحدة مركبة فلا بد لها من أجزاء وأركان يتقوم بها. كما سبق نظير ذلك في الجماعة المنزلة، وأراد المص أن يشير الى ذلك فقال؛ [2008]/**وأركانها مالك ومملوك وأمثال**: أي أركان الجماعة المتألفة بتألف خاص وأركان أهل المدينة ثلثة مالك ومملوك وأمثال.

لا يخفى عليك أن ليس المراد من الملك هنا الملك الشرعي أو الحكمي. بل المراد منه هو الملك بمعنى التسلط[2009]، فيكون معنى المالك المسلط، ومعنى

[2005] 159ع (ظ).
[2006] 156ب (و).
[2007] بالمحبوب المتوجه اليه فيمن يدعي محبة الله بدون العلم: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[2008] 160ع (و).
[2009] ومنه السلطنة والسلطان بمعنى الغالب القاهر وقد يجيئ السلطان بمعنى الحجة البرهان أيضا : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

المملوك المسلط عليه، والأمثال جمع مثل. وليس المراد منه ههنا المتحد في الصفات النفسية كلها أو أكثرها [2010]/كما هو مصطلح المتكلمين ولا المتحد في الماهية النوعية كما هو مصطلح الحكماء. بل المراد هو الشبيه بالشئ المساوى له في كونه لا مسلطا ولا مسلطا عليه. لأن إحاد الجماعة إذا قيس ونسب بعضها الى بعض لا يخلو من أحد هذه الأحوال الثلث. بل عن أحد الحالين اللذين بينهما منع جمع فقد إذ يجوز [2011]/خلو البعض عن كونه مسلطا ومسلطا عليه جميعا. فيقال له المثل أي مثل المنسوب اليه ولكل واحد من هذه الأركان أحكام وأحوال وشروط وقيود سيذكر المص منها ما هو الأهم إلا دخل في المقصود، ينبغي أن يعرف أن المراد من المدينة.

ههنا هي المدينة الفاضلة التي سببها الخيرات لا المدينة المطلقة وأيضا أن بعض المحققين من علماء الفن جعلوا أركان المدينة الفاضلة خمسة: الأول هو الأفاضل وهم الذين يكون تدبير المدينة منوطا بهم مفوضا اليهم، وهم العلماء الكاملون العاملون والحكماء الفاضلون الممتازون عن غيرهم بالفضائل والكمالات وقوة الرأي وإستقامة التدبير صناعتهم معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه.

والثاني طائفة ذووالألسنة؛ يدعون عوام الناس الى الكمالات الإنسانية ويحثونهم على كسبها بأنواع النصائح والمواعظ، ويزجرونهم عن الرذائل. ويمنعونهم عن الوقوع فيها بقياسات جدلية وخطابية وشعرية، ويحفظون عقائدهم الإجمالية عن الزيغ والإنحراف. صناعتهم الكلام والفقه والخطابة وسائر الإقناعيات. والثالث طائفة مسماة [2012]/بالمقتدرين؛ وهم الذين يزنون أعمال الناس وأفعالهم ومعاملاتهم بموازين قوانين العدالة، ويعينون مقادير الأشياء بمعيار العدالة، ويضعون[2013] كل شيئ في مرتبة اللائقة. ويمنعون الناس عن التعدي والتجاوز عن حدودهم المعينة لهم شرعا وعقلا وعرفا. صناعتهم الحساب والإستيفاء والهندسة والطب والنجوم. والرابع المجاهدون في سبيل الله؛ وهم الذين يحفظون المدينة عن تعرض الأعداء والبغاة وشرهم وضرهم، ويضبطون الثغور والحصون والطرق، ويكفون عنها الشرور. صناعتهم الشجاعة والفروسية.

والخامس أرَباب الأموال؛ وهم الذين يرتبون مهمات المدينة من المأكول والملبوس. ويجلبونها من البلاد البعيدة إذا أحتيج اليها سواء كان هذا الترتيب، أعنى ترتيب المهمات وإتمام المصالح من جهة التجارة والمعاملة بالبيع [2014]/والشرى أو من جهة الحرف والصناعات أو من جهة الأعشار والخراجات. صناعتهم التجارة والصناعة والزراعة الحراثة. والعدالة حفظ كل ركن في مرتبة

[2010] 122أ (و).
[2011] 156ب (ظ).
[2012] 160ع (ظ).
[2013] صناعتهم عند المتأخرين يسمي الإحتساب : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2014] 157ب (و).

ومنعه عن التجاوز عنها، حتى لا يقع الهرج والمرج. ويجب على الحاكم أن يمنع الشخص الواحد عن الإشتغال بصناعات [2015]/عديدة. فإنه يورث تخير الطبيعية فيؤدي الي النكبة، فإنه سبب للقصور والتقصير في كل واحدة منها، فينافي ذلك البلوغ الكمال المطلوب في كل شيئ. إذ الكمال أنما يتيسر تمام التوجه[2016] وكمال الإلتفات الى الشيئ المطلوب في كل شيئ كماله[2017] والتعدد. ويمنع عن ذلك لتوزع التوجه على أمور عديدة، كما قالوا؛ "من طلب الكل فاته الكل". وإذا وجد شخصا تمهر عدة صنائع أمره بالإشتغال بأهمها والزمها للناس وأدخلها في النظام ويترك ما عداها.

وما عدا هذه الطوائف الخمس خارج عن المدينة الفاضلة نعم قد يكون فيها من يكون بمنزلة الآلات والأدوات للطوائف المذكورة. قد يعفى عنهم إن كانت [2018]/فيهم قابلية وإستعداد للتربية والتبليغ الى رتبة الكمال. فيدخلون في إحدى الطوائف المذكورة بعد البلوغ الى الكمال والالفان لم يكن فيهم ضرر وفي بقائهم خلل للنظام يتركوا على حالهم. وإلا فيجب نفيهم وإخراجهم من المدينة. فإنهم بمنزلة الحشائش والنباتات الأجنبية المضرة بالمزروعات، ولذلك سموا بالنوابت.

وهم أيضا منقسمون الى خمسة أصناف الأول جماعة "المرائين" الذين تزيون بزى الصلحاء والزهاد، ولا غرض لهم الأجلب المزحرفات بعضهم فجرى[2019] نفسه واعظا وبعضهم صاحب إرشاد وما قصدهم إلا الفساد. والثاني جماعة يرون أنفسهم عوام الناس أنهم من العلماء المحققين ولاحظ لهم من العلم سوى الجربزة والعناد. يمارون العلماء، ويجادلونهم في مجالس العوام بمحض الدندنيات الجعجعيات ويتكلمون بكلامات مزحرفة مموهة مغضبة لكل حليم حتى يظن بهم العوام الجاهلون. إنهم غالبون ولاشغل لهم الأمثل هذه الشيطنة والتلبيس.

والثالث [2020]/طائفة مشتملة على أصناف يسمى الساسانية، لهم أنواع الحيل في جلب ما في أيدى الناس من حطام الدنيا. منهم من تورى نفسه واعظا زاهدا. ومنهم من يوريه طبيبا أو منجما أو رمالا أو وفاقا أو سحارا. منهم من يدك الناس بادعاء صنعة الكيميا[2021] او السيميا[2022] ويكون نهاية أعمالهم الغش والزغل في النقود. ومنهم من يوري نفسه أعمى أو أشل أو أعرج أو مريضا بمرض مزمن للإستعطاف. ومنهم النصابون والقلابون والمشعوذون وأصحاب اليد الخفيفة

[2015] 122أ (ظ).
[2016] التوجه: الوجه، فى ـ ب، ع ـ.
[2017] في كل شيئ كماله: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[2018] 161ع (و).
[2019] فجرى: يري، فى ـ ب، ع ـ.
[2020] 157ب (ظ).
[2021] الكيميا: الكيمياء، فى ـ ب، ع ـ.
[2022] السيميا: السيمياء، فى ـ ب، ع ـ.

والعيارون والشطارون ولهم أصناف غير ذلك كما بين في محله من الكتب المؤلفة في بيان حيلهم وتلبيساتهم.

والرابع البغاة الذي لم يعلنوا بغيهم وخروجهم عن طاعة السلطان خوفا من الأخذ والعقاب، إلا أنهم خرجوا عن الطاعة في الباطن. وكلما وجدوا من يسمع منهم يعينون السلطان ويعيرونه ويقولون بوجوب عصيانه وترك [2023]/طاعته ويحثونهم على ذلك ويريدون إثارة الفتنة وإلقاء [2024]/الشقاق بين المسلمين. وهم أشد ضررا من البغاة المعلنين بغيهم. والخامس طائفة الزنادقة والملاحدة خذلهم الله تعالى ولا سعها لهم[2025] إلا اضلال عوام الناس، وتحريف عقائدهم يأولون الآيات والأحاديث على هواهم ويلبسون على العوام والجهال بذلك وهم شياطين الأنس عصمنا الله وسائر المسلمين من شرهم وضرهم. وهم أضر الطوائف كلها على الدين والمسلمين يجب على الحكام أن يتحبّسوا، فيظفروا بهم فيبيدهم أو ينفيهم أو يحبسهم حبسا مؤبدا.

هذا خلاصة كلامهم في بيان الأركان الخمسة ولواحقها وحكم وجوب النفي أو الحبس مؤبدا أو الى أن يتوبوا ويرجعوا عما هم فيه من الرذالة والخباثة تعم طوائف النوابت كلهم والأهلاك والابادة يختص بالملاحدة. إن كانوا مصرين أو ممن لا يقبل توبتهم شرعا لا يتوهم ان المساكين والفقراء المتعففين الذين لهم نصيب من بيت مال المسلمين شرعا من طوائف النوابت حاشاهم. بل هم الذين ورد في حقهم بهم[2026] يمطرون وبهم ينصرون فإن لهم إعانة عظيمة في بقاء [2027]/النظام وراحة الأيام وعمارة البلاد. وإنتظام حال العباد كما بين وجه إستحقاقهم لنصيبهم من بيت المال في كتب الأصول. وقد سبقت الإشارة اليه فليتذكر.

وإنما جعل الأركان ثلثة من جعلها كذلك لأن في كل جماعة مدينة يجب أن يكون زمام التدبير وعنان السياسة العظمى في يد شخص واحد. إذ التعدد يوجب الأختلال والفساد وهو لامحالة أكملهم[2028] وأفضلهم وأحقهم لهذا الأمر من جميع الوجوه التى سيشير المص الى بعضها فهو المالك المسلط. ولا شك أن مثل هذا التدبير أعنى تدبير جماعة عظيمة على وجه العدالة والإنصاف لا يتصور بدون معاونة جماعة منقادون له حق الإنقياد مقهورون تحت حكمة وسلطانة حتى يحرون تدابيرة في محالها [2029]/على وجه ينبغى ويمكنونها فيها حق التمكين. ولهم مراتب بالنسبة اليه وفي التقرب لديه كما سيجيئ البيان، وهم المسلط عليهم ولم

[2023] 161ع (ظ).
[2024] 123أ (و).
[2025] سعها لهم: شغل له، فى ـ ب، ع ـ.
[2026] بهم: ناقصة: فى ـ أ ـ.
[2027] 158ب (و).
[2028] اذ التعدد يوجب الأختلال والفساد وهو لامحالة اكملهم : ناقصة: فى ـ أ ـ.
[2029] 162ع (و).

يبق من الجماعة المدينة. إلا من كانت نسبته الى المالك المسلط والمملوك المسلط عليه بالمثلية أي بأن لا يكون مسلطا ولا مسلّطا عليه ولهم أيضا مراتب وأصناف كما سيأتي وفي المقام مجال للنظر، فليتأمل وليتدبر.

والآن أراد المص أن يشرع في بيان ما يختص بكل واحد من الأركان وبدأ بيان أحوال المالك، فقال **أما المالك فينبغي أن يكون أصيلا، عالى الهمة، متين الرأي، ثابت العزم، صبورا، موسرا، ذا أعوان**. هذه الشروط السبعة معتبرة عند الحكماء إلا أن بعضها أصل ضروري لا بد منه ومن تحققه في صاحب السياسة الفاضلة، حتى يكون أهلا لها وبعضها فرع ليس بضروري، بل هو من المرجّحات [2030]/والمحسّنات. أما الأصل الضروري فهو علوّ الهمّة ومتانة الرأي وثبات العزم والصبر، وما عدا هذه الأربعة محسن ليس بضروري وهو الأصالة في النسب واليسار وكونه ذا أعوان.

وإنما قدم المص أصالة النسب مع كونها غير ضرورته إشارة الى ما هو المختار عند الأشاعرة من أن القرشية شرط للامامة التى هى السياسة الفاضلة في الإسلام. [2031]/وإستدلوا عليه بالإجماع المستند الى قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ "الائمة من قريش". وذلك أن سيدنا أبا بكر رضي الله عنه يمتسك به على الأنصار، حين قالوا يوم السقيفة أمير منا وأمير منكم، فأجابهم الصديق بالحديث المذكور فسلمه جميع الصحابة الحاضرون الغائبون ولم يتعرض أحد منهم لخلافة، فانعقد إجماعا فأفاد القطع واليقين. وقد أجاب عن ذلك المخالفون بوجوه كما هو معلوم من محله. وعلل أصالة النسب بأن الاصيل بحسن إطاعة الناس له ويستعظمونه لان تعظيم الأصيل مركوز في طباع أكثر الناس.

وأما علو الهمة فلأنه من لوازم مكارم الأخلاق ونزاهة الذات. وأما متانة الرأي وكونه مصيبا في أكثر الأمور، فلكونها من لوازم الفطرة الجيدة وكثرة التجربة. فيكون متمكنا [2032]/من تدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور فيقوم بأمر الملك كما ينبغي. وأما ثبات العزم[2033] الذي يقال له عزم الملوك وعزم الرجال أيضا فلأنه أصل الأصول لإكتساب جميع الخيرات والفوز بجميع الفضائل والكمالات. يحكي أن المأمون قد إبتلى في وقت بمرض أكل الطين وعالجه الأطباء بكل علاج فلم ينجح حتى عجزوا. وكان له نديم عاقل، فقال له أين عزم الملوك يا أمير المؤمنين فتبنه[2034] بذلك حيث لم يرجع الى أكل الطين بعد ذلك

[2030] 123أ (و).
[2031] 158ب (ظ).
[2032] 162ع (ظ).
[2033] لأن عدم الثبات في العزم هو التردد الناشي من إجابة كل داعية من دواعي الميول والشهوات ومن تبعته كل رأي سانح من إختلاف التصورات. وهذا امارة ضعف المميزة و سقامة المفكرة حيث يشتبه عليه الخير وشر والنفع والضر. فلا يقدر على الفرق والتميز فيتردد في أمره ويتحير فيه: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2034] فتبنه: فتنبه، فى ـ ب، ع ـ.

الوقت أصلا. لا يتوهم أن الإصرار على الباطل والتثبت على الخطأ المحض من باب ثبات العزم بل هو من قبيل السفاهة وسخافة الرأي وضعف العقل.

وأما الصبر على مقاساة الشدائد وتحمل المكاره فلأنه مفتاح المطالب المقاصد كلها، حتى قال الحكماء أن الحكمة والصبر أبوان لجميع المكارم والفضائل. وقد سبق الكلام في بيان حقيقته وأقسامه. وأما الأيسار أي كونه متمولا ذا يسار وثروة فلئلا يطيل يده في أموال الرعية، ولا يطمع فيها عند الإحتياج والإضطرار الى ذلك. وأيضا أن التمول والثروة يورث المهابة في نظر الناس كما أن فراغ اليد يورث عكسه.[2035]/ ولعل سره أن في الأول شائبة الغناء في الثاني شائبة الفقر والإحتياج. ومن هنا ما إشتهر من أن العلم والمال يستران كل عيب، والجهل والفقر يكشفان كل عيب. وأيضا قد إشتهر من الحكماء المتقدمين: "أن الحكمة مع المال والثروة حية ومع الفقر والإحتياج ميت". ولكن هذا القيد من المرجحات لا من المصححات.

وأما كونه ذا أعوان فلان [2036]/الحكومة لا يقوم بدون الأعوان والرجال ولهم مراتب وأقسام كما سيجيئ الإشارة الى بعضها. لأن السياسة الفاضلة العظمي إذا فرضت شخصا واحدا، فالإمام أي صاحب السياسة بمنزلة الروح والعقل لها، وسائر الرجال والأعوان بعضها بمنزلة الحواس الظاهرة، وبعضها بمنزلة الحواس الباطنة، وبعضها بمنزلة القوي الحيوانية، [2037]/وبعضها بمثابة القوي الطبيعية وبعضها بمنزلة الأعضاء الظاهرة، وبعضها كالباطنة. ومنهم من في حكم اليدين، ومنهم من في حكم الرجلين كما سبق نظير ذلك في الخدم من أركان المنزل. ويجب أن ينزل كل واحد منهم في منزلة اللائقة به ولا يرخص لهم التجاوز عن حدودهم ومراتبهم. ولا يستعمل الرجل في عمل اليد ولا بالعكس[2038] وكذا غيرهما. وإلا، أى وإن لم يراع المراتب والإستعدادات إختل النظام ووقع الهرج بلا كلام، والتوفيق من الله الملك العلام.

وقيل أن كونه ذا أعوان أيضا ليس من الضروريات بل من المرجحات المحسنات. لعل وجهه أن صاحب السياسة إذا كان متصفا بالصفات الأربعة التى هي دعائم السياسة وأركانها وهي علو الهمة ومتانة الرأي وثبات العزم والصبر يحصل الأعوان بعقله وحسن تدبيره. كما هو الواقع المعلوم بالتواتر في كل أكثر أصحاب الظهور. فإنهم ظهوروا منفردين بلا مال ولا رجال، ثم حصلوهما بمتانة الرأي وقوة التدبير، وبمساعدة البخت وموافقة التقدير، والله على كل شيئ قدير.

[2035] 159ب (و).
[2036] 124أ (و).
[2037] 163ع (و).
[2038] وقد شهوا السلطان بطبيب حاذق في كونه عارفا بأمزجة الصحبة المعتدلة للسياسة واعوانها ويكون تلك الأمزجة التى هي عبارة عن أعدل أحوال صاحب المزاج مضبوطة عنده. فإذا خرج مزاج شيئ منها عن اعتداله علم خروجه بإماراته وعلاماته فيرده الى اعتداله بحسن التدبير كما هو شأن الحذاق من الأطباء: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

والذي يحكى أن الحكماء قد جمعوا الإسكندر عدة كلمات جامعة لبيان [2039]/مباني السياسة وقواعد الملك والسلطنة فقالوا: لا تقوم الدولة والسلطنة إلا بالرجال ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالرعية، ولا رعية إلا بالعدل. فرجع الجميع الى العدل الذي هو جامع المكارم والفضائل. فهو أيضا يدل على أن السلطان إذا كان عاقلا عادلا كفاه عقله وعدله عن غيرهما لأن ما عداهما يحصل بهما بلا شبهة بدون العكس.

لا يخفى على من تتبع كتب التواريخ والسير أنه لا يجد في الملوك المقدمة على الإسلام أحدا من الملوك جامعا لهذه الصفات السبعة كلها، بل أكثرها سوى الإسكندر. وأما حضرة سليمان النبي - صلوات الله على نبينا وعليه- فهو بنى مكرم لا يقاس عليه غيره. وأيضا لا يجد في الإسلاميين بعد الخلفاء الراشدين - رضوان الله عليه أجمعين- من إتصف [2040]/بأغلب هذه الصفات فصلا عن كلها سوى عمر بن عبد العزيز الأمويين المروانيين. وأكثر السلاطين الإسلاميين من قبيل المتغلبين ومن كان يدعى الخلافة والإمامة منهم كان أكثرهم منهمكين في الهوى متصفين الذمائم والبدع، كما هو معلوم عند من طالع شيئا من كتب التواريخ. ولكن مع كونهم المتغلبين [2041]/وجودهم خير من عدمهم.

ولما كانت الجماعة المدينة عبارة عن كثرة متألفة من طوائف مختلفة الطباع ومن أمم متشبهة الأمزجة والأخلاق، يريد كل واحدة منها القهر للأخرى والغلبة عليها. ولا يوجد فيما بينهم من يعرف الحق ويرضي به ويكون معاملة مع الغير بطريق المجاملة والإنصاف إلا نادر قليل جدا. ولذلك صار أوجب الواجبات على صاحب السياسة ما أشار اليه المص بقوله، **ولا يظفر إلا صحاب دين أو ثأر:** أي لا يظفر الحاكم أحدا من الناس على غيره حتى يغلب عليه ويضره[2042] أما من جهة نفسه أو من جهة عرضه أو من جهة ماله إلا صاحب دين على مديونه أو صاحب ثار على جانية. بل يساعدهما ويعينهما حتى يصل اليهما حقهما على وجه شرعي. ولا يخلى أحدا من الطالب والمطلوب منه حتى يتجاوز عن حدهما الشرعي في الأخذ والإعطاء.

وقد [2043]/عرفت ما يجب أن يكون صاحب السياسة الفاضلة عليه في نفسه من الصفات الحميدة. وعرفت أيضا في ضمن كلمة جامعة لجميع الخيرات السارية الي الغير، أعنى قوله ويظفر الخ ما ينبغي أن يكون عليه من جهة أفعاله المتعلقة بالتعديل والتسوية فيما بين الجماعة التى يجب حكمة وتدبيره. فبقي أن يعرف حاله بالنسبة الى أعوانه الذين عبر عنهم بالمملوك وتقسيمهم الى أربع طوائف بحيث

[2039] 159ب (ظ).
[2040] 163ع (ظ).
[2041] 124أ (ظ).
[2042] ويضره: ناقصة، فى - ب، ع -.
[2043] 160ب (و).

يكون تلك الأربعة بمنزلة أربعة عناصر لمزاج شخص الجماعة المدينة، وحفظ كل واحدة منها في رتبتها المختصة بها وبقسطها اللائق المتوفر على المزاج.

ولا يخليها حتى يغلب على ضدها فيختل المزاج ويفسد ويبخل التركيب قبل وقته وتعرف حاله أيضا بالنسبة الى ما يجب تعظيمه و تقريبه وما يجب تعذيره وتبعيده من خيار الأمثال وشرارهم. ويعرف أيضا حاله في البذل والإعطاء في حق المستحقين بالتساوي أو بالتفاوت كما سيجيئ تفصيله. فأراد المص أن يذكر ذلك على الترتيب الذي أشرنا اليه وقال، **وعليه ثلثة أمور**: أي ويجب على صاحب السياسة الفاضلة مراعاة ثلثة أمور حتى يتم تدبيره ويحصل مقصوده. **أحدها؛ تعديل أرباب القلم، والسيف، والمعاملة، والمزارعة**. إعلم أن المراد من أرباب القلم هنا هم العلماء الذين يقومون العقائد الدينية بالأدلة النقلية والعقلية ويدفعون عنها الشبه والشكوك بحسب مراتب الأفهام والعقول. ويحفظون المسلمين عن الزيغ والزلل فيما يكون إعتقاده من ضروريات الدين. والفقهاء الذين يشتغلون بالفتوى في النوازل والحوادث وبالأحكام الشرعية في الوقائع نصا وإستنباطا بهم يفصل الحكومات ويدفع الخصومات. وهم يحفظون ظواهر الشرع كما أن الطائفة الأولى يحفظون بواطنه.

والكتاب وهم السنة الملوك والسلاطين طائفة [2044]/من البلغاء لهم ملكة تامة يتمكنون بها من جميع الكلام البليغ المطابق لمقتضي الحال والمقام الموافق للإعتبار المناسب المعتبر فيما بين البلغاء نثرا. ولذلك يقابل بالشاعر غالبا. وليس المراد من الكاتب هنا من يخط بالقلم لأن الشخص إذا كان متمكنا مما ذكرناه [2045]/يقال له كاتب وإن لم يخط بالقلم أصلا. والكتابة بهذا المعنى فمن مستقل عظيم الشأن والإعتبار عند السلاطين والملوك. وفيه تأليفات كثيرة مثل المثل السائر لإبن الأثير ومثل العمدة لإبن الرشيق وغيرهما. ولهم أصناف فصلها الأستاذ أبو بكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم. والحساب هم الماهرون في علم حساب المعلومات صحاحة وكسورة، ولهم أيضا دخل العظيم في السلطنة والحكومة. والمهندسون الماهرون في أنواع المساحة وضبط العدد العارض للمقادير خاصة وفي الأبنية. ورسومها المنجمون الماهرون [2046]/في معرفة الأوقات و تعيين والجهات.

والأطباء الحاذقون في علم الأبدان ومعرفة الأمزجة في حالتي الصحة والمرض وفي معرفة كيفية حفظ الصحة الموجودة ويرد المفقودة وفي سائر الأمور التى يجب معرفتها على الطبيب. والشعراء، هم بلغاء النظم وهم من جملة أرباب القلم. وكان لهم شأن وإعتبار في دولة الأموية والعباسية بحيث كان أصحاب الدولة والجاه يزعمون أن الممدوح من مدحة الشاعر والمذموم من ذمه،

[2044] 125أ (و).
[2045] 160ب (ظ).
[2046] 164ع (ظ).

فيخافون منهم ويحزلون صلابتهم[2047]. وقد شبهت أرباب القلم لجميع أقسامهم بعنصر الماء في كونهم سبب الحيوة المعنوية للجماعة المدنية، كما أن الماء سبب حيوة المركبات من العناصر وسبب بقائها.

وأما أرباب السيف فهم الأبطال والشجعان المجاهدون الحارسون للثغور والطرق والقلاع عن شر الأعداء والبغاة. وهم بمنزلة النار يقهرون من يقابلهم ويحرقون بصواعق صوارمهم مواد الفساد كالنار فيكون مضحلة الأثار. وأما أرباب المعاملة فهم التجار وأصحاب الحرف وأرباب الصناعات. وهم سبب ترتب أسباب الإقتنياب وسائر المصالح على أعمالهم وحركاتهم بمنزلة الهواء المريح الأرواح الحيوانات الممد لنشو النبات المؤدي لفرائد الفوائد الي السامعة بتوسط الحركات. وأما أرباب الزراعة والحراثة من الدهاقين والفلاحين المدبرين للنبات المربين للأقوات الكاسبين للمعدوم حقيقة. فإن غيرهم [2048]/من الطوائف لا يزيدون وجود في الشئ[2049] بل ينقلبون من شخص الى أخر أو من مكان الى أخر أومن صورة الى أخري. وهم بمثابة الأرض ومناسبتهم معها ظاهرة.

وكما أن لكل عنصر فعلا خاصا به وللمجموع المركب فعلا، كذلك لكل واحد من هذه الطوائف ولمجموعهم. [2050]/كما قال الحكماء: "فضيلة الفلاحين التعاون بالاعمال وفضيلة التجار التعاون بالأموال وفضيلة الملوك بالتدابير السياسات وفضيلة الآلهيين التعاون بالحكم [2051]/الحقيقة. ثم هم جميعا يتعاونون في حفظ نظام العالم"[2052]. إذ لو قصرت واحدة منها أو تجاوزت عن حدها إختل النظام وبطل الإنتظام. كما أن واحدا من العناصر إذا نقص أو تجاوز إختل وفسد التركيب والمزاج. وأما المراد من تعديل هذه الطوائف الأربع لتسويتهم[2053] كما ينبغي، وحفظ كل واحدة منها في مرتبتها اللائقة بها، ومنعها عن التجاوز عن حدها وعن الغلبة على ما عداها وعن القصور والتقصير في شغلها الواجب عليها وعن المداخلة في شغل غيرها من الطوائف الباقية.

[2054]وكان قوله **فلا يتمكن أحدها من الغلبة على الباقي** تفسير وبيان للتعديل. إذ الإعتدال في المركب أنما يكون بعدم غلبة بعض أجزائه على بعض أخر. إذ الغلبة توجب فساد التركيب كما هو مشاهد في المركبات العنصرية. فالواجب محافظة كل واحدة من الطوائف المذكورة وفي مرتبتها مشغولة بشغلها الواجب عليها. ومما ينبغي لصاحب السياسة أنه أذا أراد أن يستخدم ويستعمل أحدا

[2047] صلابتهم: صلاتهم: فى ـ ب، ع ـ.
[2048] 161ب (و).
[2049] وجود في الشئ: في وجود شئ، فى ـ ب، ع ـ.
[2050] 125أ (ظ).
[2051] 165ع (و).
[2052] العالم: ناقصة فى ـ ب، ع ـ.
[2053] لتسويتهم: لتسويتهم، فى ـ ب، ع ـ.
[2054] ولذا قالوا أن السلطان طبيب مزاج العالم بتدبيره يحفظ الصحة الموجودة وبه يسترد المفقودة فويل العالم إذا كان الطبيب جاهلا سقيما/ثقيما: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

في إحدى المراتب الأربعة يلاحظ حاله ولياقته لشغل تلك المرتبة ملاحظة بعد ملاحظة.

ثم يستعمله أن ثبت عنده إستعداده له لأن أكثر الفسادات الواقعة في أمر السلطنة والحكومة أنما ينشأ من إستخدام غير المستعد. كما هو ظاهر على المستعد الثاني **تعظيم الأخيار وتقويتهم ومنع الأشرار وتأديبهم بالزجر**: أى الثاني من الأمور الثلثة الواجبة على صاحب التدبير أن يعظم الأخيار وتقويهم. وفي بعض النسخ "تقريبهم" وله أيضا وجه. إعلم أن الناس على خمس طبقات من الخيرية والشرية[2055]. وقد سبق الكلام المتعلقة بذلك في أوائل الشرح ولكن [2056]/لزم أن يعاد هنا ويذكر إنقسام الناس الى هذه الأقسام الخمسة وإنحصارهم فيها بالإستقراء. وذلك أن كل فرد من أفراد الإنسان لا يخلو إما أن يكون خيرا بالطبع والجبلة أو شريرا كذلك أو مستعدا لكل واحد منهما.

والخير بالطبع أيضا إما أن [2057]/يكون خيره ساريا متعديا الى الغير أو سار بل في نفسه فقط. والأول كعلماء الشريعة ومشائخ الطريقة وعرفاء الحقيقة. فهم أخلص العباد وغاية الإيجاد ومهبط الفيوضات الأزلية ومطمح نظر العناية الإلهية. قال الحكماء يجب على السلطان أن يجعلهم أقرب الطوائف اليه ويسلطهم على غيرهم، فما داموا مترددين الي حضرته تزداد أسباب دولت وموجبات رفعته. والثانى أي الخير بالطبع الذي لا يكون خيره متعديا الي الغير وهم أيضا ممن يجب إكرامه لكن رتبتهم أدنى من رتبة الطائفة الألى لقصورهم عن رتبة التكميل الذي هو التخلق [2058]/بأخلاق الملك الجليل. فيحب على السلطان إكرامهم بحسب مرتبتهم وكفاية مؤنهم ومصالحهم.

وأما الشرير بالطبع فهو أيضا لا يخلو إما أن يكون شره متعديا الي الغير أولا. والأول هو أقبح الناس وأضرهم فإن كان يرجي صلاحه يجب تأديبه بأنواع التعزيرات كما أشار اليه المص هذا إذا لم يكن شره شاملا. وإن كان شره شاملا وجب إزالة شره أما بإذالية أن ساعده الشرع وإقتضاه أو بإذالة شره[2059] بأصلح الطرق ويؤدب نفسه بالتأديبات المترقية كما يستفاد من كلام المص. والثاني أي الشرير الذي شره غير متعد فيؤدب بالتحقير والزجر عن الفضائح بزواجر المواعظ وروادع النصائح. أما الذي هو مستعد للخير والشر لا خير ولا شر[2060] بالطبع فيجب حفظه وحمايته تحت جناح الرحمة وحثه على الخير ومنعه عن الشر ليبلغ الي ما يليق به من كماله الممكن.

[2055] والشرية: والشريرية: فى ـ ب، ع ـ.
[2056] 161ب (ظ).
[2057] 165ع (ظ).
[2058] 126أ (و).
[2059] اما باذالية ان ساعدة الشرع واقتضاه او باذالة شره: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[2060] شر: شرير: فى ـ ب، ع ـ.

لا يخفي عليك أن هذه الطوائف الخمس يتفاوت بحسب الأعصار والأزمان وبتبعية صاحب التدبير والسلطان. أعني قد يكثر الأخيار ويغلب علي الأشرار في بعض الأزمان والأعصار وبالعكس في بعضها. وكذا الحال إذا كان السلطان خيرا مائلا الي الخير. والأخيار يكثر الأخيار ويقل الأشرار في عكسه عكسه. ومن هنا ما إشتهر فيما بين الناس [2061]/"الناس علي دين ملوكهم". أي يتبعونه في عاداته وأخلاقه خيرا كان أو شرا. ولما كان [2062]/تعظيم الأخيار وتقويتهم أمرا ظاهرا غير محتاج الي البيان والتفصيل بخلاف منع الأشرار وتأديبهم بالزواجر فإن له تفصيلا ومراتب فضيلة المص.

فقال أولا علي سبيل الإجمال ومنع الأشرار وتأديبهم بالزجر ثم أشار الى مراتب المنع وأقسامه بقوله **ثم الحبس ثم قطع آلة الشر** والحبس هو المنع. وله ثلث مراتب أولها منع الأشرار عن مخالطة أهل المدينة، وثانيها[2063] منعهم عن التصرفات والأعمال البدنية بأن يقيدوا بقيود، وثلثها[2064] منعهم عن الدخول في المدينة بنفيهم وإخراجهم منها. ثم إن لم يندفع شرهم عن الناس بهذه الأمور، فقد إختلف الحكماء فيهم بعضهم جوّز قتلهم والأكثرون منهم لم يجوزوا القتل، بل إكتفوا بقطع آلة الشر مثل[2065] اليد والرجل واللسان وسائر الأعضاء التى كانوا يجعلونها آلات لشرورهم كما قال به المص.

ثم أشار الي ما هو المختار في أمر القتل بقوله **وأما القتل فلا إلا ما أمر به الشرع.** بل الواجب المختار في جميع التعزيرات وحدود الجنايات ما أمر به الشرع القويم. لأن التصرف في عباد الله ومصنوعاته يجب أن يكون على حسب أمره الشريف وبمقدار ما قدره وعينه بلا زيادة ولا نقصان. لأنه سبحانه قال في كتابه الكريم "ومن يتعد حدود الله [2066]/فقد ظلم نفسه". وأيضا قال ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون فيجب الإحتراز عن التجاوز والتعدي عن حدود الله في إقامة حدود الجنايات صغيرها وكبيرها. وأيضا يجب أن لا يرحم من يستحق القتل شرعا لأنه تعالى قال "ولايأخذكم بهما رافة في دين الله؟" إذ الآمر بقتله خالقة الذي هو أرحم الراحمين، ومن كمال رحمته بين عموم فائدة القصاص بقوله تعال: "ولكم في القصاص حيوة ألا تري". أن الطبيب الحاذق قد يقطع عضو السلامة باقي الأعضاء عند الإقتضاء. قال أرسطو في وصيته للإسكندر: "إنى أوكد وأكرر وصيتك بترك الإجتراء على القتل. فإن أهلاك [2067]/الحيوانات مختص بالله

[2061] 162ب (و).
[2062] 166ع (و).
[2063] وثانيها: وثانيتها، فى - ب، ع -.
[2064] وثلثها: وثلثتها، فى - ب، ع -.
[2065] مثل: منهم، فى - ب، ع -.
[2066] 126أ (ظ).
[2067] 166ع (ظ).

تعالى إذ يجوز أن يتهم شخصا وتقتله هو برئ [2068]/مما أتهم به وأي ذنب أعظم من هذا".

قال بلغنى عن هرمس الأكبر يعنى إدريس النبي عليه السلام أنه قال: "إذا قتل مخلوق مخلوقا تضرع ملائكة السماء في حضرته تعالى.، ويقولون: ‘أن عبدك فلانا تشبه بك في قتل عبدك فلان’. فإن كان ذلك القتل قصاصا يقول الله سبحانه ‘أنه قتل بحكمي قصاصا’. وإن كان ظلما يقول الله سبحانه: ‘وعزتي وجلالي إني الجت دم القاتل’. ثم الملائكة يدعون عليه في كل تسبيح وإستغفار الى أن يقبض منه وهذا أحسن أحواله. وإن مات حتف أنفه يعذب ويعاقب شديدا".

الثالث التسوية بينهم في الرزق والكرامات: أي الثالث من الأمور الثلثة الواجبة على السلطان أن يستوى بينهم أي بين الطوائف المذكورة بعد مراعاة التكافؤ فيهم في قسمة الخيرات من الرزق[2069]. أي المال والكرامة أي الإكرام والسلامة. فأصناف الخيرات ثلثة الرزق والكرامة والسلامة.

فيجب أن يعدل ويسوي فيها لا بمعنى أن يقسم على الطوائف المذكورة بالسواء. بل أن يعطي خط كل واحد من كل واحد على وجه يستحقه بلا زيادة ولا نقصان. لأن كل واحد من الزيادة والنقصان جور وظلم في حق ما عدا من زيد على حقه أو نقص منه. أما كون الزيادة جورافي حق ما عداه فظاهر. فإنه يستلزم التنقيص من حقوقهم ويستوجب كسر قلوبهم فإنه ترجيح بلا مرجح واقعي ويشعر بأن صاحب التدبير تابع لهواه ومغلوب لعرضه عادل عن الحق وليس بعادل. وأما كون النقص جورافي حق من نقص من حقه، فظاهر. وأما كونه جورافي حق ما عداه فلان أصحاب الإستحقاق يزعجون بذلك ويتوحشون يسفرون عن صاحب التدبير بإحتمال أن يفعل ذلك في حقهم أيضا فيكون جورافي حقهم من جهة الباطن.

ولا شك أن هذا الأمر يؤدي الى إختلال النظام لأن مدار النظام محبة الأعوان. ويعلق قلوبهم بصاحب التدبير بل إرتباط [2070]/جميع الجماعة المدنية به إرتباط البدن بالروح فكل ما يخل [2071]/بذلك يخل بالنظام. ولذلك ذهب الحكماء الى أن الجور على واحد من [2072]/الجماعة المدنية جور على الجميع لعل وجه الوجه. إنك قد عرفت فيما سبق أن الجماعة المذكورة بل جميع أفراد الإنسان بل العالم كله بمنزلة شخص واحد. لمح الى هذا بعض العارفين حيث نظم بالفارسية. فقال بنى آدم: "اعضاي يكديكرند. كه در افرينش ذيك كوهرند. چو عضوي بدرد آوردر وزكار. ديكر عضوها رانما ند قرار".

[2068] 162ب (ظ).

[2069] إعلم ان كل ما ينتفع به حتي سواء كان بالتعدي أو بغيره حلالا أو حراما أو مباحا. فهو رزق وهو مذهب جمهور الاشاعرة في الرزق. وقيل (كل ما) يتربي به الحيوانات من الأغدية والاشربة. فهو رزق لا غير وقيل كل ما ساقة اخرالعبد فاكله فهو رزق له و التعويل على الأول وعند المعتزلة مختص بالجلال : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[2070] 167ع (و).

[2071] 127أ (و).

[2072] 163ب (و).

والمص لم يذكر السلامة من أقسام الخيرات ههنا لأن الظاهر منها الصحة والبرائة من الآفات والعاهات ولا دخل فيها لتدبير صاحب التدبير. بل هي بتدبير المدبر الحقيقي بلا أستناد الى سبب ظاهري. إلا أنها قد يستعمل في معنى الأمن والراحة فح يكون للتدبر دخل فيها. وأظن أنها بهذا المعنى الثانى عدّت من الخيرات المنوطة بتدبير صاحب التدبير بل هي أول ما يظهر وينظر اليه من أثار التدبير. لأن الأمن والراحة رئيس كل الخيرات الواصلة الى الجماعة والى كل فرد منها من حسن التدبير. والعدالة يجب على صاحب التدبير أن يهتم غاية الإهتمام بمراعاة الحقوق، ورفع الجور الواقع من بعض على بعض أخر. إذ الجور منع الحق عن الوصول الى أهله أو أخذه منه بلا إستحقاق فيعاقب الجائر بمقدار جوره على ما عينه الشرع ويعتبر العفو فيما إعتبره الشرع. لأن الجور له أقسام منها ما يسري ضرره الي الجماعة كلهم مثل السرقة والزنا. لأن مصلحة حفظ المال وحفظ النسب يفوت بهما فيختل بهما النظام فلا يقبل في مثلهما العفو. بل يجب العقوبة التي عينها الشرع في مقابلتهما.

ومنها ما لا يسري الي الجماعة، بل هو في حق شخص واحد فقد، مثل القذف فيعاقب القاذف بطلب المقذوف ويعفى بعفوه. ومنها ما يحتمل السراية وعدمها ففي مثله يكون العفو والعقوبة مفوضين الى رأي الحاكم صاحب السياسة أن رأي المصلحة النافعة لحفظ النظام في العفو عفا عنه، وإلا فيعاقبه بعقوبة شرعية. كما قالوا في المقتول بلا وارث [2073]/أن الحاكم إن رأي المصلحة في قصاص القاتل يقتصّ منه وإن رأي المصلحة [2074]/في العفو، وأخذ الدية فعل ذلك. إذا وقع في حق أحد جور، وأراد الحاكم أن يعوضه عنه بشيئ يطيّب خاطره ويجبر قلبه، وجب أن يعوضه بشئ لا يكون جورا وضررا علي ما عداه ولما كان جميع التدابير الصائبة والأراء المستقيمة التي بها يحصل النظام المطلوب المؤدي الى سعادة المعاش والمعاد راجعة الى عدة أمور مندرجة فيها.

أراد المص أن يشير اليها ويختم الكلام[2075] المتعلق بأحوال المالك[2076] بها. فقال **ويتيسر ذلك بإلتزام الشرع وسهولة الحجاب وحفظ الثغور وأمن الطرق ومداومة** [2077]/**الفكر وترك اللذات ومشاورة أولى العقل والنهي:** أي يتيسر ما سبق من الأمور الثلثة الواجبة على صاحب التدبير أو مطلق التدبير المؤدي الي النظام لكونه متعينا بمنزلة المحسوس بقرينة المقام بهذه الأمور التى أولها واصل أصولها إلتزام الشرع في جميع الأحوال وتطبيق التدابير والأحكام

[2073] 167ع (ظ).
[2074] 163ب (ظ).
[2075] ومن تمام هذه الموعظة وان استخففت به أي بالناموس يقتلك الناموس شر قتله كما سيجيئ الفضيلة في لواحق الشرح إنشاء الله تعالى : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2076] قال أفلاطون في موعظة للملوك أحفظ الناموس يحفظك يعنى أحفظ الشريعة بمراعاتها في جميع أمورك وتدابرك يحفظك الشريعة عن فوت مطلوبك وهو سعادة المعاش والمعاد: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2077] 127أ (ظ).

على ما[2078] نصّه أو على المستنبط منه. وثانيها سهولة الحجاب وعدم رفع الحباب حتي يصل اليه كل مظلوم وصاحب حاجة بأسهل الطرق وأيسر السبل. إذ ورد في الحديث ما معناه؛ أن كل أحد ولاّه الله أمرا من أمور المسلمين وفوضه اليه. وهو سد الباب على وجوه المظلومين وأرباب الحاجات، حجبه الله ومنعه عن لطفه وعنايته.

وكذا ورد أن النبي ـ عليه السلام ـ دعا فقال في دعائه: "اللهم من ولي من أمرا متى شيأ. فرفق بهم فارفق به ومن ولي من أمرا متي شيأ فشتق[2079] عليهم فاشتق[2080] عليه". وثالثها حفظ الثغور بأن ينصب لمحافظتها من هو أهل لها من الشجعان المجربين العارفين بمكائد الأعداء المتمكنين من مدافعتهم بإتيان ما يقابل مكائدهم. لأن الثغور بمنزلة جدران البيت وسور الحصن لا يحصل الأمن والأمان التام إلا بحفظ الثغور كما ينبغي. ورابعها أمن [2081]/الطرق بإزالة البغاة وقطاع الطريق وسائر أهل الفساد المسلّطين على الطرق والعابرين. لأن عمارة البلاد والمدن ونظام حال الناس فيها أنما يكون بتردد [2082]/التجار وجلب المير والأمتعة اليها من سائر البلاد والأطراف وهذا لا يتيسر إلا بأمن الطرق.

ومن الحكايات المناسبة للمقام: أن محمود بن سبكتكين سلطان غزنه وخراسان لما إستولى على بعض بلاد الهند كانت التجار يسافرون من غزنه الى بلاد الهند فظهر جمع من أهل الفساد وقطعوا الطريق عليهم واعاروا على القافلة ونهبوا أموال أهل القافلة وقتلوا جماعة منهم. وكان من جملة المقبولين واحد من أهل غزنه وكانت له أم عجوز، فشكت الى السلطان يوم موكبه. فقال لها السلطان:" أيها العجوز أش نفعل وقع ما وقع هكذا الحال في البلاد البعيدة عن دار السلطنة". فقالت له العجوز: "أيها السلطان هل يكون هذا الكلام حجة لك عند الله إذا عوتبت بأنك: ‘لم طمعت في توسيع الملك إذا لم يقدر على محافظته؟’". فتنبه السلطان من ذلك فوعد لها بأخذ الثار وتآمل في تدبير ذلك مدة. لأن أهل الفساد كانوا متحصنين بجبال شاهقة وعره المسالك لا يمكن الوصول اليهم بوجه من الوجوه فظفر بمكيدة. وهي أن في بلدة عزنه كان يصنع حلواء مشهور يجلبه التجار الى بلاد الهند بالصناديق. فأمر السلطان حتي صنعوا منه شيأ كثيرا ودس فيه سمّ الناعة. ولم يطلع على ذلك أحدا سوى أمير من أمرآئه، كان السلطان يثق به ويعتمد [2083]/على عقله ورأيه. فجعله رئيس القافلة في ذي التجار ووصّاه ما وصّاه. ولما وصلت القافلة الى المحلّ الذي فيه هؤلاء الأشراء نزلوا على القافلة

[2078] ما ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[2079] فشتق: فشقق ، فى ـ أ ـ.
[2080] فشتق: فشقق ، فى ـ أ ـ.
[2081] 168ع (و).
[2082] 164ب (و).
[2083] 128أ (و).

على عادتهم. فأخذوا ونهبوا ولما وجدوا صناديق الحلواء المسموم بادروا الى أكله. فأكلوا وهلكوا بأجمعهمن فرجع الأمير الى خدمة السلطان بالتبشير.

وخامسها مداومة الفكر، لأن التدبيرات الصائبة والأرآء الصحيحة أنما يفيض على النفس الناطقة [2084]/من المبدأ الفياض بعد أن يستعد لقبولها بالنظر الصحيح. لأن العادة الإلهية جرت على ذلك يجب أن يكون التأمل والتفكر مقارنا بالخشوع والتضرع الي الله سبحانه ليفيض عليه ويلهمه ما هو الحق والصواب، ويعرف [2085]/يقينا. ويعترف بأن جميع ما يقع من إصابة الرأي والتدبير، فهو من الله القدير وجميع ما يقع من الخطأ وعدم الإصابة من قصور إستعداده ونقصان قابليته لا لقصور الفيض ولبخل الفياض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وأيضا أن التأمل سبب لطلوع نور العقل على المطالب الخفية العواقب، فيظهر بذلك النور تلك العواقب الخفية ويمتاز الخير عن الشر والنفع عن الضر، ويعرف ما فيه المصلحة وما فيه المفسدة. لأن نسبة نور العقل الى المعاني المعقولة كنسبة نور الشمس الى الصور المحسوسة. والسبيل الى إستطلاعه هو التفكر المتضمن للتجرد عن بعض العلائق. وبقدر ذلك التجرد نفع إتصال النفس بالعقل الفعال وإستفادتها منه ما توجهت اليه، ويعبر عن ذلك الإتصال والإستفادة بطلوع نور العقل، أي العقل الفعال على المطالب الخفية، وبإستمرار التفكر يزداد التجرد الذي هو مدار الفيض والوصول والتأثير والقبول.

وسادسها ترك اللذات الجسمانية البهيمية التى الإنهماك فيها سبب للحرمان والخسران. وتركها بأن يكتفي منها بمقدار ما يدفع به الضرورة سبب لإكتساب الفضائل والكمالات الموصلة الى السعادة الأبدية واللذات السرمدية. ولا يخفى على المتتبع المبتصر أن كل دولة من الدول الإسلامية وغيرها كان ظهورها وإنتشاؤها ترك اللذات وبالصبر على الشدائد ومقاساتها. ووقع إنقراض أكثرها بالإنهماك فيها والإشتغال بالملاعب والهوي بالغفلة عن المداخل والمخارج وعن الأعداء والأصدقاء. وإستخدام الأراذل والأوغاد وتقريب الأداني وأهل الفساد وتبعيد الأفاضل والأمجاد. ومنشأ جميع الفساد هو [2086]/الإشتغال باللذات، فالحاكم العاقل يحرّم ذلك على نفسه وإن كان في صورة المباح، لأن راحة الراعي سبب العدم[2087] راحة الرعية وبالعكس.

وسابعها مشاورة أولى العقل والنهي بضم النون وفتح الهاء [2088]/مقصورة هو العقل. وإنما سمي [2089]/العقل به لإنتهاء الزكاء والمعرفة والنظر اليه. وأيضا

[2084] 168ع (ظ).
[2085] 164ب (ظ).
[2086] 169ع (و).
[2087] العدم: لعدم، فى ـ ب، ع ـ.
[2088] 128أ (ظ).
[2089] 165ب (و).

هو نهاية ما يمنح العبد بالخير المؤدي الى صلاح العاجل والآجل، كذا ذكره بعض الأفاضل. ولا يخفي ما فيه من التقريب والتبعيد[2090]، لأن المشاورة سنة سنيّة بل ذهب البعض الى وجوبها متمسكا بظاهر قوله تعالى: "وشاورهم" حمل الأمر على حقيقية وهي الإيجاب. والجمهور علي أنه للإستحباب لا للإيجاب. وعلى كل تقدير هي أمر مستحسن لا سيما في الأمور المعظمة. لان فيها إجتماع العقول فيكون في الأفضلية بمنزلة صلاة الجماعة. وقد علمت فيما سبق أن الإجتماع في كل أمر خير من الإنفراد وبإجتماع العقول يزداد ويتقوي نور البصيرة فيظهر به ما لا يظهر عند الإنفراد. ولكن يشترط أن يكون ذلك بأصحاب العقول السليمة عن غائلة الأوهام الناهية المانعة[2091] لأصحابها عن الوقوع في ورطات الشكوك وعن الإتباع لكل سانخ في الظلام. كما نبه المص على ذلك بارداف العقل والنهي[2092] لأن المشاورة بأصحاب العقول الضعيفة والأراء السخيفة ضررها يعادل نفع المشاورة بأصحاب العقول المستقيمة. كما هو ظاهر على أرباب الأذهان السليمة. هذا أخر الكلام المتعلق بشرح ما ذكره المص من الصفات السبعة التي يتيسر بها السياسة الفاضلة العظمى.

وأردت أن أضم اليها ما ذكره المحقق الطوسي في الرسالة التى ألفها في بيان ما ينبغي للسلطان والوزير. وكان قد جمع فيها ما هو من أهم المهمات لها فنقلته بعبارته يتمنا بها قال فيها: "ينبغي للملك أن يحرس الملك بالرجال كما يحرس الرجال بالأموال ويحرس الأموال بالعمارة كما يحرس العمارة بالعدل. ويجري أمره على حسن [2093]/التقدير ولا يركب جمل النوكي[2094] كذا قضى وكذا قدر بل يستعمل الأراء الشديد. ثم نتكل على الله فإن الله تعالى يقول: "وشاورهم" في الأمر، "فإذا عزمت فتوكل على الله". أقول ويؤيد ذلك ما علمت في بيان التوكل أنه في المسببات لا في الأسباب. وما روى من قصة الأعرابي [2095]/وناقته. فقال أيضا ينبغي للملك أن يغالب هواه في أكثر أموره وإن تابعه فيما لا ضرر عليه فيه. فإذا كان لا بد له من إتباع الهوى فلا يكونن فيما يقدح في الملك. وينبغي للملك أن يثق برأي من لا يطلب دنياه. وإذا وثق بودة رجع الى فهمه وعقله. وينبغي للملك أن ينعقد أمر خاصة في كل يوم، وأمر عامة في كل شهر، وأمر سلطانه في كل ساعة، وأمر أعدائه في كل لحظة. وينبغي للملك أن يفتق سمعه ويشخذ قلبه ويطيل فكره ويديم مشورته فيما يحتاج الى المشورة فيه ويختار لذلك

[2090] والبعيد: والتبعيد، فى ـ ب، ع ـ.
[2091] المنعة: المايعة: فى ـ ب، ع ـ.
[2092] بالنهي: والنهي: فى ـ ب، ع ـ.
[2093] 169ع (ظ).
[2094] النوكى على وزن سكرى هو الاحمق: فى الحامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2095] 165ب (ظ).

من يوثق به ويكون تعريضه قبل وعيده ووعيده قبل إيقاعه وإيقاعه [2096]/على قدر الجرم.

وينبغي للملك أن لا يخلى خزينته من عدة تعدها لوقت حاجته. وينبغي له أن يستر فقره ويظهر من الحال فوق ما يحويه يده. ويتبغى له أن ينفق نفقة الفقراء وينطق نطق الأغنياء. وينبغي له أن يكون مدافعته بالتسويف فإن ذلك أمدّ في الرجاء وأبسط في الأمل. وينبغي له أن يكون وعده تعريضا فإذا صرح به وفا بذلك. وينبغي له أن يكون كلامه نزرا وفعله جزلا. وينبغي له أن يحفظ أطرافه ويذكّي عيونه ويختار بطانته ويؤثرها على نفسه. وينبغي له أن يسوس العامة بسياسة القرآن والخاصة بسياسة الزمان. وينبغي له أن يستر أسراره ويظهر بالتعريض لجلسائه ومن قرب منه خلاف ما يريد العمل به ليظهر ضد ما هو عليه من التدبير ويمضى بما يخبه/يجنه الضمير. ينبغى له أن لا يوقع بأحد إلا أن يخافه على الملك أو إظهار الستر/السرّ. وينبغي له أن لا يوقع لخاصته إلا بعد حجته. فإذا أوقع أظهر ما يجوز [2097]/إظهاره منها لأهل المملكة لبسط له العذر وينفي عن نفسه العذر.

وينبغي له أن يحترس من سمعه وبصره ولسانه وجميع جوارحه وأن يتهم حبيبه ولا يقضى بسرّ أجمع عليه الى غيره إلا أن يحتاج الى الثبت فيه. فيسأل بالمعاريض عما يحتاج اليه وينفد الأمر من حيث لا يوقع عليه. ويتبغي له أن يذكّي عيونه في خاصته وعامته سرا وجهرا حتى يصل اليه ما ظهر ولا يخفي عليه ما بطن. وينبغي له أن يرجع [2098]/لمن أناب اليه. ويحتاج لمن التوى عليه ويقابل كل إمرئ بما يستحق في حاله ويحفظ له مع ذلك ما تقدم من حرمته. وينبغي له أن لا يبيت إلا وهو يعلم مبلغ ما حصل له المال من المال وما خرج عنه. فإن ضاق ذلك في يومه لم يضيق في جمعته وما جاوز ذلك فضايع. وينبغي له أن ينفقد عمارات بلادة إذا خرج لركوب أو صيد وحالات جنده. إذ أمر بهم ورخص اسعار بلده بوفور غلاتهم وقلة سؤالهم وإن ينقل جنده في الأرباق لتحف مؤنتهم ويشتد تيقظهم ويسهل الحركة عليهم.

وينبغي له أن لا يخلي خاصة وعامة من وعد ووعيد وإيقاع وإيجاز حتى يتصل إلا طماع ويتمكن الحروف. وينبغي له أن يروع قلوب العامة الرهبة وقلوب الخاصة المحبة. وينبغي له أن يعتقل جنده بالرغبة لا بالرهبة. وينبغي له أن يجري في حرب أعدائه الى المماكرة والاحتبال وإن لا يصير الى الحرب إلا وقت الضرورة. وينبغي له إذا قصد ارض عدو أن يظهر غير ذلك ولو مسيرة يوم أو يومين حتي إذا أحكم أمره حول وجهه الى الموضع الذي يريده أعد السير من غير

[2096] 129أ (و).
[2097] 170ع (و).
[2098] 166ب (و).

عنف بالخيل ولا بقطيع لها وضبط الطرقات حتى يوهم عدوه ويفجاه ما كان في غفلة عنه فلا يقوم له قائمة.

وينبغي من قبل مفاجاته أن يكثر الجواسيس ويعرف الأخبار [2099]/لا يرد على مسعد له جار. فيرجع الكيد عليه تمام الملك بصيانة المال عن الضياع وبذله في وجوهه المناسبة وصيانة الرجال وإعتقالهم بالإحسان وحسن السياسة وكثرة التفقد وأذكاء العيون ومراصده الأخبار ومماكره [2100]/الأعداء وحفظ السر والإعتصام بطاعة الله والانكال على الله ومنع الخاصة والعامة عن الاراجيف واخافتهم على ذلك. فإن الاراجيف تفتّ في الأعضاد ويخرج مكنون الأسرار" إنتهى. لا يخفي عليك أن الذي من ذكره الى هنا من شرح كلام المص ومما نقل ملحقاته كله حال ركن المالك مما يجب عليه أو ينبغي له من حيث هو مالك.

والذي شرح فيه المص الأن هو حال ركن المملوك، أي خاصة المالك وأعوانه من حيث هو كذلك وللتفصيل والتأكيد صدره بكلمة،[2101]/فقال **وأما المملوك فعليه غاية التعظيم والإمتثال والملازمة بلا إملال والتزيين والمدح إلا ذا المنزلة في الخلوة.** أنت خبير بأن المملوك له أصناف عديدة. ولكل صنف أحكام مخصوصة به على مراتبهم كما أن له حكما عاما يعم الجميع. والمص أجمل الكلام وذكر ما ذكره من الأحكام في صورة الحكم العام خوفا عن الإطناب الغير المناسب لهذ المختصر. إلا أنه أشار الي بعض الأصناف وحكمه في ضمن الكلام يمثل قوله إلا ذا المنزلة في الخلوة كما سيجئ بيانه عند شرحه. يعنى وأما ركن المملوك من حيث هو مملوك فيجب عليه غاية التعظيم بلسانه وبجنانه وبسائر أعضائه وأركانه. إذ غاية التعظيم أنما يكون بهذا الوجه لأن التعظيم الظاهري سواء كان باللسان أو بسائر الجوارح الظاهرية، إذا لم يقارن بتعظيم الجنان وهو تصديق عظمته وإعتقاد أنه صالح للتعظيم صار نفاقا مؤديا الى الشقاق. وينبغي أن يكون هذا التعظيم مبنيا على ملاحظة أن المالك ظل الله وخليفته في أرضه وخليفة الرسول في حفظ شرعه ومظهر لتجل خاص من التجليات الإلهية، وكل من يكون كذلك وجب تعظيمه.

ويجب عليه أيضا غاية الإمتثال لأوأمره ونواهيه. أراد بغاية الإمتثال ما يعم الظاهر والباطن. يعنى يجب أن يكون إمتثاله عن صميم القلب ويترك الإعتراض الصوري والقلبي بأن يكون إمتثاله مقارنا بإعتقاد أن عدمه معصية لوجوب الطاعة [2102]/لأولي الأمر في غير المعصية وخلاف الشرع بناء على أنهم لا يأمرون إلا بما أمره الله ولا ينهون إلا عما نهاه الله. فإنهم خدام الشرع وقواده، ولا يكون

[2099] 129أ (ظ).
[2100] 170ع (ظ).
[2101] 166ب (ظ).
[2102] 171ع (و).

الإمتثال لمجرد الرغبة والرهبة. ويجب على من له خدمة خاصة في حضرة المالك الملازمة. يعني أن لا ينفك عنها في أوقات الخدمة ولا يفارقها أصلا في تلك الأوقات دون غيرها خوفا عن الاملال. لأن حضوره [2103]/في غير تلك الأوقات يمل المخدوم ويشعر بأنه جاهل لا يعرف حدّه وحدّ مخدومه فيسقط عن نظر مخدومه.

ويجب على ندمائه تزيين ما صدر عن المالك من القول والفعل والرأي والتدبير[2104]. لكن لا على وجه المداهنة والنفاق، بل بأن يستنبط ويستخرج له وجها [2105]/وجيها يحسنه ويجمله. وفي بعض النسخ وقع "التزين" من التفعل موقع التزيين من التفعيل. فح يراد به يزين المملوك بأن يلبس أفخر ثيابه ويطيب كلما دخل في حضرته، كذا قيل. لكنه غير ملائم للمقام ويأبى عنه تعقيبه بالمدح أيضا بفعل التزيين والمدح كل من له سبيل الى مجلس المالك وحضرته من المملوك في الصحبة والخلوة، إلا من له وقع ومنزله عند المالك مثل الوزير والأمير الكبير. فإنه لا يجب عليه أن يزين ويمدح كل ما سنح من المالك في الخلوة بل يجب عليه في الخلوة أن ينصحه وينبهه على الخطأ بمراعاة الأدب وامحاض النصح وأسلوب الحكيم وبين الصواب بهذه الشروط المذكورة حتى لا يتحرك غضبه والانفه عن قبول الحق. وأما في الملأ والصحبة فالواجب علي مثله إما السكوت عن الرد والقبول أو إظهار صورة القبول والتزيين مع تعريض خفي الى خلافه بحيث لا يفهمه غير المالك.

ثم يظهر النصح والتنبيه مع التأدب إذ أدخل الخلوة معه قوله **والرفق في تغيير رأيه**. بيان لتمام ما يجب على ذي المنزلة في الخلوة. يعنى يجب على مثله أن ترفق غاية الرفق في تغيير رأي المالك. إذا رأيه في رأيه حطأ وضررا على نفسه أو على سلطانه وملكه بأن يداريه ويماشيه، أولا بتسليم ما أورده من المقدمات، ثم يبين له بطريق [2106]/التورية والتعريض أو التصريح على حسب الحال والمقام موضع الخطأ والخلل. أما في بعض المقدمات أو في مجموعها أو في ترتيبها على ما بين في أداب المناظرة. لكنه يراعي في ذلك ما نقلناه عن يتيمة إبن المقفع فيما سبق من؛ أن من يفيد السلطان يجب أن يكون إفادته في صورة الإستفادة وتعليمه في صورة التعلم يفيد كأنه يستفيد بعلمه كأنه يتعلم منه وإن لم يقدر ذو المنزلة على هذه الملاطفة والمماشاة. فالواجب عليه إما التزيين والمدح كغيره أو السكوت وإلا فيلقى نفسه في خطر عظيم.

[2103] 130أ (و).

[2104] ويدل أيضا علي أنه طالب لزيادة التقرب الى السطان زهذا يدل علي حمقه وغفلته من كمال حرصه علي الدولة عما فيه من الخوف والخطر العظيم بمنزلة التقرب الى النار أو الأشد حتى قال بعض المشائخ خدمة الملوك نصف السلوك لأن من خدمهم مراعيا لادات الخدمة حصل له إستعداد لأن يسلك طريق الحق مع مراعاة ادابه : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[2105] 167ب (و).

[2106] 172ع (ظ).

ومما يجب على ذي المنزلة حاصة **الكتمان لأسراره.** والا حوط في حقه أن لا يتفوه بشئ جري في مجلس السلطان أصلا لا من الظواهر ولا من الأسرار. لأن فشو السر وإنكشافه قد يكون بطريق الإستنباط من الظواهر بغير قصد الى كشفه وإفشائه. فمن أراد السلامة عن مضره كشف السر، وجب عليه أن يسكت عن جميع ما جري في مجلس السلطان. لأن دأبهم أنهم يعفون كل حرم ويتجاوزون عن كل سيئة الأكشف أسرارهم وليس عندهم جرم أعظم منه. فإن كشف السر عداوة ممن يرجّي منه الصداقة[2107] وجنانه ممن يؤمل [2108]/منه الأمانة، فشقل على النفس ويحركها الى الغضب وأخذ الإنتقام لا محالة. قال بعض الشعراء: "إذا صحبت الملوك فالبس. من التقى والعفاف ملبس. فادخل إذا ما دخلت أعمي. وإخرج إذا ما خرجت أخرس".

ويجب عليه أيضا **إجتناب أرباب التهمة والشفاعة فيهم.** يعنى يجب على المملوك مطلقا أو على ذي المنزلة خاصة أن يجتنب عن مصادقة من يهمه الملك في صداقته ويظن عداوة، وعن مخالطة لأنه من جملة مواضع التهم ومواقعها. وقدور والنهي عن ذلك بقوله إتقوا مواضع التهم إذ الشخص في حكم صديقه، كما قال الشاعر: "صديق صديقي داخل في صداقتي، صديق عدوي ليس لي بصديق". وأيضا يجب عليه أن يجتنب الشفاعة في أرباب التهمة. فإن الشفاعة فيهم يشعر [2109]/بمحبتهم وصداقتهم. فيعود المحذور الذي في صداقتهم إلا أن يكون الشفاعة برأي السلطان وأذنه.

ويجب عليه أيضا **الإيثار له بكل حظ والموافقة في كل شئ وترك الحرص.** يعني يجب عليه أن يختاره ويرحجه على نفسه بكل حظ يشتهيه ويلتذ به من المأكول والمشروب وغيرهما مما يستلذ به ويرغب فيه من النفائس التي يتنافس فيها الناس غالبا. فإن الإختيار والترجيح في مثل هذه الإشياء تشعر بالمحبة الصادقة التى بها يكون المرجح أحب الي المرجح من نفسه، وإن لم يكن هذا الإختيار والترجيح في غالب المواضع ناشئا من المحبة الصادقة. لكنه لما كان مشعرا بها امارة لها كان سببا في الغالب لا قبال المرجح على المرجح وازدياد محبته به. لأن مشارب أكثر الملوك في الملاذ والمشتهيات كمشارب الأطفال.

وأما الموافقة في كل شئ، فلأن المخالفة يؤدي إما الي الإعتراض باللسان أو الي حالة في السحنة والبشرة دالة علي الخلاف بالعيان. وكل منهما قاطع للألفة والمحبة [2110]/جالب للبغضاء والعداوة. وأما ترك الحرص، فلأن الحرص علي جلب المنافع من الجاه والمال يدل على أن الخدمة والمعونة لمجرد الجلب المنافع.

[2107] الصدلقة: الصدق: فى - ب، ع -.
[2108] 130أ (ظ).
[2109] 173ع (و).
[2110] 168ب (و).

ولا دخل في ذلك للمحبة أصلا، فيؤدي ذلك الي البرودة التامة. إذ المملوك العاقل يؤدي نفسه دائما أن خدمته لمخدومه لمجرد المحبة، وإن جلب المنفعة بمنزلة التابع والعلاوة بحيث أنه لم يحصل أيضا هو قائم في الخدمة كما كان، وإن كان الأمر بالعكس في ضميره. لأنك قد عرفت فيما سبق أن أعلى أقسام المعونة بالخدمة وأقويها وأحكمها هو الذي يكون سببه ومنشاؤه المحبة لا غير.

والطريق المعتدل في ترك الحرص ما ذكره المص في قوله **ولينتفع به لأمنه**: أي يجب على المملوك العاقل التارك للحرص المؤدي الى الذل أن ينتفع بالمالك[2111] أي بما يحصل له سبب خدمة له[2112]/وتقربه منه ولا يتعرض في الإنتفاع للمداخل المختصة بالمالك، ولا يطلب منه شيئا مما ينتفع به. فإنه يورث الذل والهوان ويؤدي الي السقوط[2113]/عن نظره. فإن هذا الطلب ينطق بلسان الحال أنه مملوك للنفع المطلوب وخادم له لا للمالك، ولسان الحال انطق من لسان المقال. وإذا كان الإنتفاع من المداخل العامة الخارجية لا المداخل الخاصة الداخلية حصل المقصود مع عدم الذل وبقاء العز. وهذا طريق معتدل في ترك الحرص والخلاص عن الذل.

قوله **وليظهر أن ماله ودمه مبذولان وليجعلهما في زينته** بمنزلة الترقي لما قبله في إظهار الخلوص والإخلاص. لأن غاية الغاية في الخلوص بذل المال والروح في مصالح مخدومه وجعلهما مصروفين مبذولين في حفظ بهجته ورونق دولته. وإنما قال "وليظهر" وما قال "فليبذل" تنبيها على أن مجرد الإظهار كاف في تحصيل ودّ المالك المخدوم وإقباله عليه، وإذا وجد البذل فبطريق الأولى. وقد وقع في بعض النسخ "رتبته" بدل "زينته" وكل منهما يحتاج الي العناية والتوجيه. ولو كان يدلهما في "ذمته" لكان أنسب وأسلم عن الإحتياج الى التوجيه كما يظهر بأدني تأمل. وأظن أن زينته محرفة من ذمته سهوا من قلم الناسخ الأول.

ولا يشاركه فيما يختصّ[2114]/**بأمثاله**: أي ويجب على المملوك أيضا أن لا يشارك مالكه في أمر يختص بأمثال المالك يعنى بالملوك. فإنه يؤدي الي الغيظ والغضب إذ الملوك لا يرضون بأن يتشبه بهم أحد من غيرهم في خصائصهم. فكأنهم يدعون التفرد بها ويعتقدون أنها من لوازم الملك وخصائص السلطنة، فالتشارك فيها يؤدي الى التشارك في الملك والسلطنة. فمن كمال حرصهم وغيرتهم على الملك لا يرضون بالتشارك في شئ من لوازمه. ينقل؛ أن هارون الرشيد مع كونه أرشد العباسية وأعقلهم، كان يوما فيما بين يديه علي حسب عادتهم

[2111] الفرق بين المنتفع والمنتفع منه أن المنتفع به سبب وبعيد الإنتفاع والمنتفع منه سبب قريب له: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2112] 131أ (و).
[2113] 172ع (ظ).
[2114] 168ب (ظ).

دجاجة مشوبة في إناء من الذهب ومعها سكين. فدخل عليه ولده المأمون فقال له:[2115] "ايش حفظت اليوم عند المعلم؟". فقال: "حفظت قصيدة في مديح الشيخين رضي الله عنهما". فقال له أبوه:" أين أنت من مديح إبن عمك علي بن ابي طالب ـ رضي الله عنه وكرم الله وجهه ـ مع كونه كذا وكذا [2116]/من الفضائل الجزيلة". فقال المأمون معرّضا: "لو كان له كما قلتم فضائل لم يقتل أولاده". فقال هارون علمت مقصودك يا ولدي أنت ولدي وقطعة كبدي، لو علمت أنك بقصد مشاركتي في الملك لقطعتك اربا اربّا بهذا السكين قبل تقطيع هذه الدجاجة به. الملك عقيم ولا قرابة للملوك يا ولدي". فإذا كان الحال كذلك في أعقل بني العباس الذين هم بنو عم النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومع قرب العهد، فقس علي ذلك ما عداهم.

وليحترز [2117]/**منه غضبه**: أي يجب علي المملوك أن يحترز غاية الإحتراز من الملك عند ثوران غضبه. لأنك قد عرفت فيما سبق أن الغضب عند هيجانه وثورانه مثل النار الملتهبة المشتعلة. فإذا كان ذلك في الملوك الذين هم في أنفسهم مثل النار فالخدر الخدر والفرار الفرار. وأنت خبير بأن العقلاء قد منعوا كل المنع ونهوا غاية النهي عن تقربهم حالة الرضا. فقس عليه كيف الحال في المنع والنهي[2118] حالة الغضب الذي يعمي الغضبان ويصمه. بل يخرجه عن الإنسانية الي السبعية ويجعله مثل النار المضرمة يحرق ويقهر كل ما يقرب منه ولا يفرق بين الرطب واليابس وبين المبتسم والعابس. ولا مانع في الملوك عن اجراء مقتضيات غضبهم سوى خشية الله. وهذه [2119]/انما يكون بملاحظة غضب الله وقدرته التامة علي أخذ الإنتقام. وعند هيجان الغضب يضمحل جميع الملاحظات. فالواجب أن لا يتقرب اليهم عند الغضب.

ولا يتشكي منه ولا في ضميره: أي لا يظهر الشكوّة بأن يتشكي منه عند أحد ولو كان أصدق الأصدقاء. بل لا يخطر الشكوة منه في باله لأن سحنه المتشكي وبشرته تدل علي الشكوة بالعيان عند من له أدني نصيب من الفراسة والفطنة. **وليمتّ اليه بتواصل الخدمة وان جعله اخًا جعله ربّا.** المتّ التوسل بالقرابة، وبابه رد ويجيئ بمعنى مطلق التوسل أيضا. يعنى يجب علي المملوك أن يتقرب أو يتوسل الي الملك بتواصل الخدمة لا يقدم الصحبة. قال إبن المقفع: في اليتيمة: "وربما رأينا الرجل المدل علي السلطان بقدمه قد أضر به قدمه"، إنتهى. [2120]/ولا يظهر الدلال علي السلطان أصلا، بل يكوم سعيه في تواصل الخدمة

[2115] قال إبن المقفع في اليتيمة: "إعلم أن الملوك ارحامهم مقطوعة وحبالهم مصرومة إلا عمن رضوا عنه وأعنى عنهم في يومهم وساعتهم" : فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2116] 173ع (و).
[2117] 131أ (ظ).
[2118] عن تقربهم حالة الرضا فقس عليه كيف الحال في المنع والنهي: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[2119] 169ب (و).
[2120] 173ع (ظ).

وتحصيل رضائه بذلك. قال إبن المقفع: "اذا رأيت السلطان يجعلك أخا فاجعله أبا ثم ان زادك فزده"، إنتهي[2121].

وأراد المص أيضا بالرب هنا الأب بناءً على ما سبق منه أن الأبوين هما الموجد أن القريبان للولد. فيكون معنى الرب هنا هو المعني اللغوي وهو مبلغ الشئ الي كماله شيأ فشيأ أو يكون محرفا من الأب موافقا لقول إبن المقفع. فيكون أسلم من التوحش وأمثال هذه التعبيرات من قبيل الكنايات المركبة، يراد بها لوازم معاينها يأتون بها لكون الكناية أبلغ من الصريح. والمراد من قوله وأن جعله أخًا فاجعله ربًّا أو أبا أن الملك كلما رفع الكلفة ليزداد الألفة بينه وبين المملوك وزاد بسطا معه، وجب علي المملوك[2122] أن يزيد أدبه معه. لأنهم وإن كانوا قد يظهرون تملق الثعاليب في بعض الأوقات لكنهم يثبون في أكثر الأوقات وثبة الأسود، فلا يغير العاقل بتملقهم ويحترز دائما عن وثبتهم.

وليتوق عن خصومه بالإستقامة يعنى يجب على المملوك العاقل أن يأخذ وقاية عن خصومة كل خصم [2123]/بإستقامته في الخدمة. إذ الإستقامة في كل أمر هو قيام الشخص مع الحق وثباته على طريقه بلا غش [2124]/ولا تردد وربط قلبه بالحق سبحانه. ولذا قيل أن الإستقامة سبب للنجاة وجامع لجميع الخيرات والسعادات. لكنها على طرف عظيم من الصعوبة أعني إتيانها علي ما ينبغي ومراعاتها بإعطاءِ حقها أصعب الأمور. ورد في بعض الروايات أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يقول "شيبتني سورة هود"، ويريد بذلك ما ورد فيها قوله تعالي: "فاستقم كما أمرت". نظم بعض العارفين بالفارسية فقال: "راستي موجب رضاي خداست، كس نديدم كه كم شداز ده راست"، معناه الاستقامة توجب رضاء الحق ما رايت أحد اضاع من الطريق المستقيم .

وكفاك في هذا الأمر شاهدا أن الله سبحانه وصف الصراط الذي عّلم عباده طلب هداية منه بالإستقامة حيث قال في [2125]/فاتحة الكتاب: "إهدنا الصراط المستقيم"، ثم بين أنه صراط المنعم عليهم من النبيّين والصديقين والصالحين. ومعني جعل الوقاية منها أن لا يبادر الى الخصام بالكلام. بل يتحصّن بحصن الإستقامة فيأمن شرّهم وضرهم بلا سيوف ولا سهام. وقيل في بيان التوقي بالإستقامة يجب أن ينفي ويحترز عن خصومة إعترارا[2126] بإستقامة وإعتمادا عليها. لأن الخصم يري الإستقامة في صورة السقامة، ولا يخفي عليك ما في هذا التوجيه من الوهن والسقامة.

[2121] قال ابن المقفع أن ابتليت بصحبة السلطان فعليك بطول المرابطة في غير معاتبة ولا يحدثن لك الاستيناس غفلة ولاتهاونا إذا رايت السلطان يجعلك اخافا جعله ابا. ثم أن زادك فزده انتهي: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[2122] وزاد بسطامعه وجب علي المملوك: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.

[2123] 132أ (و).

[2124] 169ب (ظ).

[2125] 174ع (و).

[2126] اعترارا: اعترار: فى ـ ب، ع ـ.

وأيضا يأباه قوله **ولا يضطرب بما يقال فيه.** لأن الظاهر منه أنه بمنزلة التوجيه والتعليل لما قبله. يعني أنه إذا إتخذ وقاية من إستقامته وتحصّن بها عن سهام الخصوم وجب أن لا يضطرب بسبب ما يصل الى سمعه من أقوال الخصوم في حقه. إذ يعرف يقينا أنها مفتريات وبهتانات كاذبة نشأت عن الاغراض الباطل فيكون على خلاف الحق والصدق ولا شك أن الحق يعلو دائما ولا يعلي أبدا. فبهذه الملاحظة يسكن إضطرابه.

ولا يداخل فيما يستره عنه: أي يجب علي المملوك أن لا يداخل أصلا في الأمور التي سترها للملك عنه، وما إتخذه محرما لها أقوالا كانت تلك الأمور أو [2127]/أفعالا. لأن العاقل لا يلقي نفسه بإختياره في خطر ومهلكة. إذ المداخلة في مثل تلك الأمور من غير إدخال بمثابة الدخول في بيت الحريم بلا إذن من صاحبه، فغاية مثل هذا الدخول معلومة عند كل أحد. بل العاقل المتمكن يسرّ ويفرح بذلك أعني يسرّ تلك الأمور عنه وبعدم إدخاله فيها. فإنه بمنزلة العفو عن تحمل المشاق ولا تحمل ذلك على عدم الإعتماد عليه ليتألم به بل تحمله علي كمال المحبة حيث صانه عن حمل الثقل فيفرح به.

ولا يسارّ في حضرته [2128]أي لا تكلم أحدا بالسرّ والخفية في حضرة المالك. فإن السرار يغضب أحاد الناس من غير الملوك فكيف يرضي به الملوك. لأنه إذا وقع في [2129]/مجلس يؤدي الي أن ترتاب [2130]/كل واحد من أهل المجلس سوى المسار اليه. فيحصل به غيظ على المسار لا محالة فيجب على العاقل أن يحترز عنه إلا عند ضرورة داعية اليه.

ولا يطلب التقدم علي الأقدمين: أي ويجب عليه أيضا أن يطلب التقدم بالتقدم الرتبي الشرفي مثل أن يطلب رتبة عند السلطان فوق رتبة الأقدمين. وإن كلفه الملك بذلك وأكرهه عليه يدفعه بحسن الدفع بقدر وسعة حتي يصل الي مرتبة الإضطرار فيكون له عدد في الجملة، أو بالتقدم المكاني مثل أن مجلس في مكان فوق مكانهم بحسب إعتبار المجالس والمحافل وإن كلفة الملك بذلك يدافعه بحسب وسعة حتي يظهر إضطراره في ذلك. إذ لا شك أن التقدم علي الأقدمين بالرعبة والإختيار يوجب العداوة والبغضاء ومؤدي عداوة جماعة ظاهر غني عن البيان، ولا إعتماد علي محبة الملوك ولا وثوق بهم في الحماية والوفا. وإنما ينشأ طلب التقدم غالبا من أن يري الشخص فضيلة في نفسه لم يوجد تلك الفضيلة في اللأقدمين. بل ليس لهم فضيلة سوى قدم الصحبة وطول زمان الخدمة فيجب علي

[2127] 170ب (و).
[2128] كملة يسار هنا مضارع من باب المفاعلة اصله يسارر ادغمت فصار يسارّ بتشديد الراء معناها المكالمة بطريق السر الخفية: فى الحامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2129] 132أ (ظ).
[2130] 174ع (ظ).

العاقل أن يقابل ويدافع هذه الملاحظة بأن الفضيلة، إنما بعدم صاحبها إذا لم يرفي نفسه فضيلة ولئن سلم فلا نسلم أن الملك [2131]/انما يجب من محبة ويقربه الي نفسه لأجل فضيلته. بل المحبة والألفة أنما يكون غالبا إما للمشاكلة المراجية كما سبق بيانها أو للمساعدة والمماشة فى هواه ومستلذاته أو لسبب أخر غير الفضيلة. فلا ينفع الفضيلة في هذا الباب صاحبها سوي جلب العداوة ويكثر الأعداء.

قال إبن المقفع في اليتيمة: "أوفق بنظر أنك من مماليك السلطان ودخلائه واتخذهم إخوانا، ولا تتخذهم أعداء ولا تنافسهم في الكلمة يتقربون بها والعمل يؤمرون به. فإنما أنت في ذلك أحد رجلين أما أن يكون عندك فضل علي ما عند غيرك فسوف يبدو ذلك ويحتاج اليه ويلتمس منك [2132]/وأنت مجمل، وأما أن لا يكون ذلك عندك. فما أنت مصيب من حاجتك عند وزراء السلطان بمقاربتك وملاينتك. وما أنت واجد في موافقتك إياهم ولينك لهم من موافقتهم إياك ولينهم لك أفضل مما أنت مدركة بالمنافسة والمنافرة. و لا تجترين علي خلاف أصحابك عند الملك ثقة بإعترافهم لك ومعرفتك بفضل رأيك. فأنا قد راينا الناس يعرفون فضل الرجل وينقادون له ويتعلمون منه وهم اخلياء. فإذا حضروا السلطان لم يرض أحد منهم أن يقرله وأن يكون له عليه في الرأي والعلم فضل فاجترروا عليه بالخلاف والنقض.

فإن ناقضهم كان كأحدهم وليس بواحد في كل حين سامعا فهما وقاضيا عدلا وإن [2133]/ترك مناقضتهم صار مغلوب الرأي مردود القول. إذا أصبت عند السلطان لطف منزلة لغناء نجده عندك أو هوي يكون له فيك فلا يطمحن كل الطماح ولا تربين لك نفسك المزايلة له عن أليفة وموضع ثقته وسرّه قبلك بأن تقتلعه وتدخل دونه. فإن هذه خلة من خلال السفه يبتلي بها الحكماء عند الدنو من السلطان حتي يحدث الرجل منهم نفسه أن يكون دون الأهل والولد لفضل يظنه بنفسه أو نقص يظنه بغيره. ولكل رجل من الملوك أو ذي هيئة من السوفة اليف وأنيس. قد عرف روحه وأطلع علي قلبه فليست عليه مؤنة في [2134]/تبذل يتبذله عنده أو رأي يستنزله منه أو سر يفشيه اليه غير أن تلك الانسة.

وذلك يستخرج من كل واحدة منهما ما لم يكن ليظهر منه عند الإنقباض والتشدد. ولو إلتمس ملتمس مثل ذلك عند من يستأنف ملاطفة وموانسة. وإن كان ذا فضل في الرأي والعلم لم يجد عنده مثل ما هو منتفع به ممن هو دون ذلك في الرأي ممن قد كفي موانسته ووقع علي طباعه. لأن الانسة روح للقلب والوحشة روح عليه ولا يلتاظ [2135]/بالقلوب إلا ما لأن عليها. ومن إستقبل تأنيس الوحشة

[2131] 170ب (ظ).
[2132] 175ع (و).
[2133] 133أ (و).
[2134] 171ب (و).
[2135] 175ع (ظ).

إستقبل أمرا ذامؤنة. فإذا كلفتك نفسك السمّو الي منزلة من وصفت فاقدعها عن ذلك بمعرفة فضل الأليف والأنيس. وإذا حدثك نفسك أو غيرك ممن لعله يكون له فضل في المروة. إنك أولى بالمنزلة عند السلطان من بعض دخلائه وثقاته فاذكر الذي علي السلطان من حق اليفة وثقته وأنيسة في التكرمة والذي يعينه علي ذلك من الرأي يجد عنده من الألفة والأنس مما ليس واجدا[2136] عند غيره. فليكن هذا مما يتحفظ فيه علي نفسك وتعرف فيه عذر السلطان ورأيه. والرأي لنفسك مثل ذلك أن أرادك مريد علي الدخول دون اليفك وأنيسك وموضع ثقتك وجدك وهزلك، إتنهي.

وقد ختم صاحب اليتيمة هذا الباب أعني باب أداب خدم الملوك بعده فقرات كان كل فقرة رسالة وتكلمات كل كلمة منها مقالة نقلتها لكثرة فوائدها، قال: "لا يكونن صحبتك للسلطان إلا بعد رياضة منك لنفسك علي طاعتهم في المكروه عندك وموافقتها فيما خالفك وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك وعلى أن لا تكتمتهم سرّك ولا يستطلع ماكتموك وتخفي ما اطلعوك عليه من الناس كلهم حتي يحمي نفسك الحديث به وعلي الإجتهاد في رضاهم والتلطف لحاجتهم والتثبيت لحجتهم والتصديق لمقالتهم والتزيين لرأيهم. وعلى قلة الإستقباح لما فعلوا إذا أساؤا وترك الإمتحان لما فعلوا إذا أحسنوا وكثرة النشر لمحاسنهم وحسن السرّ لمساويهم.

والمقاربة لمن قاربوا وإن كان [2137]/بعيدا، والمباعدة عمن [2138]/باعدوا وإن كانوا أقرباء، والإهتمام بأمرهم وإن لم يهتموا به، والحفظ له وإن ضيعوه، والذكر له وإن نسوه. والتخفيف عنهم لموؤنتك، والإحتمال لهم كل مؤونة، والرضي منهم بالعفو، وقلة الرضي من نفسك لهم بالمجهود إن وجدت عن السلطان وعن صحبته غني، فاغن عنهما نفسك وإعتزلهما جهدك. فإن من يأخذ [2139]/عمل السلطان بحقه يحل بينه وبين لذة الدنيا وعمل الأخرة. ومن لا يأخذ بحقه يحتمل الفضيحة في الدنيا والوزر في الأخرة. إنك لا تأمن أنف الملوك إن أعلمتهم، ولا عقوبتهم إن كتمتهم، ولا يأمن غضبهم إن صدقتهم، ولا يأمن سَلوتهم إن حدثهم. إن لزمتهم لم تأمن بترمهم بك، وإن زائلتهم لم تأمن عقابهم، انك نستأمرهم حملت المؤونة عليهم.

وإن قطعت الأمر دونهم لم تأمن فيها مخالفتهم أنهم إن سخطوا عليك أهلكوك، وإن رضوا عنك تكلفت من رضاهم ما لا يطيق. فإن كنت حافظا أن بلوك جلدا ان قربوك امينا أن ايتمنوك تعلّمهم. وأنت تريهم أنك تتعلم وتؤدبهم،

[2136] واجدا: واحدا: فی ـ ب، ع ـ.
[2137] 171ب (ظ).
[2138] 133أ (ظ).
[2139] 176ع (و).

وكأنهم أدبوك، وتشكرهم ولا تكلفهم الشكر بصير ابا هوائهم مؤثرا لمنافعهم ذليلا ان ظلموك راضيا ان استخطوك. والا فالبعد منهم كل البعد والحذر منهم كل الحذر ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"، إنتهي.

وإنما أطنبنا الكلام في هذا الباب بالنقول والضمائم لأنا قد ابتلينا بهذه المصائب والشدائد مدة مديدة وخلصنا الله سبحانه وتعالي منها بمخص فضله وكرمه وشاهدنا ما في هذا الإبتلاء من المخاوف والمهائل من جهة الدنيا. واما ما فيه مما يؤدي الي الحرمان والخسران ان عن تحصيل الفضائل والكمالات المؤدية الي السعادة الأخروية الأبدية ففي مرتبة العيان الغني عن البيان. نسأل الله سبحانه أن يعفونا عما سلف ويقر عيننا بخير الخلف قد إختتم الكلام في أحوال المالك والمملوك، وبقي بيان أحوال الأمثال من الأركان الثلثة للمدينة.

وأراد المص أن يشرع فيه فقال: **وأما الأمثال فثلثة.** أي الذين ليس لهم دخل في تدبير المدينة لا بالإستقلال ولا بالإمداد. فهم ثلثة أقسام الأصدقاء [2140]/والاعداء والمعارف لأن أول المناسبات بين شخصين هو المعارفة في الجملة بأن يعرف كل واحد منهما الأخر ببعض الوجوه المختصة به. ثم يزداد عليها [2141]/أن يعتقد فيه اما خيرا أو نفعا أو لذة أو ما تركب منها فينشأ منه محبة تؤدي الي الألفة شديدة تعبر عنها بالصداقة أو يزداد علي أصل المعارفة عكس ذلك. أعنى أن يعتقد فيه إما شرا أو خيرا[2142] أو ضرا أو الماء وما يتركب منها ينتشاء منه الكراهة والنفرة. فتؤدى الي فرقة شديدة تعبر عنها بالعداوة. ولكل واحد من هذه الأقسام الثلثة أقسام وأحكام مختصة به كما سيجئ الإشارة الي بعضها.

أما الصداقة فلها أقسام أربعة بأعتبار منشائها [2143]/الذي هو المحبة لأن الصداقة ناشئة عن محبة. والمحبة إما لأجل الخير أو لأجل النفع أو لأجل اللذة أو لمركب منها. فالأول خير الأقسام وأدومها وأنفعها، ونفعها في الأخرة أشد وأعظم من نفعها في الدنيا وهي صداقة الصلحاء المتحابين في الله. ثم الثاني وهو صداقة الشيوخ والكهول والتجار وسائر أهل السوق بل صداقة أكثر الناس. ثم الثالث وهو صداقة الاحداث الشبان، ثم الرابع. والصداقة تابعة لمنشئها أي المحبة في سرعة الحدوث والزوال أو بطئهما أو اختلافهما علي حسب ما سمعت في المحبة. وكذا تابعة لها في الشرف والخساسة وفي الممدوحية والمذمومية. فلا حاجة الي التفصيل.

والصداقة في نفسها حالة ممدوحة مقبولة شرعا وعقلا وعرفا، حتي نقل عن سقراطيس الحكيم أنه قال: "الصداقة خير من جميع كنوز الدنيا وما فيها من الذهب

[2140] 172ب (و).
[2141] 176ع (ظ).
[2142] او خيرا: ناقصة: فى - ب، ع -.
[2143] 134أ (و).

والجواهر والنفائس التي يتنافس فيها المتنافسون. لأن شيئا منها لا ينفع نفع الصداقة. والصديق بل لا يبلغ نفع شئ منها الي عشرة العاشرة من أدني منافع الصداقة إلا أنها عزيزة جدا. لأن كل مخلوق غير الإنسان من النبات والحيوان وغيرهما من البسائط والمركبات. لا يتمكن من أن يظهر خلاف طبعه حقيقته بالتعمل والتصنع. إنما يظهر من كل منها ما هو مكنون في طبعية ومكتوم في حقيقته خيرا أو شرا نفعا أو ضرا. لكن الإنسان له مكنة وقدرة علي أن يتكلف ويظهر بالتصنع [2144]/والتعمل خلاف ما [2145]/في طبعيته وجبلته. فيرى الورم سمينا والسمّ ترياقا والغراب عند ليّبا. فلأجل ذلك وجب علي العاقل أن يتأمل ويتحري غاية التحري في إتخاذ الصديق حتي لا يندم ولا يقول يا ليتني لم إتخذ فلانا خليلا حيث لا ينفعه الندم".

وقد نقل عن سقراطيس الحكيم كلام مفيد يجب حفظه ومراعاته في التخاذ الصديق حيث قال[2146]: "أولا يجب لنا أن يحترز عن ركوب الخطر في تحصيل هذه النعمة الجليلة". يعني الصداقة والصديق حتي لا يقع في مودة المموهين الخداعين الذين يتصورون لنا تصور الفضلاء الاخيار. فإذا حصّلونا في شباكهم افترسونا كما تفترس السباع اكيلتها. والطريق الي السلامة من هذا الخطر، أنك إذا أردت أن تستفيد صديقا وجب أولا أن تسأل عنه كيف كان حالة في صباه مع والديه وأخوته وعشيرته. فإن كان صالحا معهم يرجي الصلاح منه والا فابعد عنه واياك واياه. ثم أعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه قبلك فاضعه الي سيرته مع أبائه وأخوته. ثم تتبع أمره في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة ولا يزيد بالشكر المكافاة التي ربما عجز عنها بسبب فقره. بل يزيد به ما في وسعة [2147]/من تعظيم المنعم لكونه منعما ولو باللسان بأن يعرّف بإحسانه ويثني عليه بالجميل. إذ ليس أحد يتعذر عليه نشر النعمة بالاعراف والثناء بالجميل أو غير ذلك مما يدل علي التعظيم والتبجيل مع كون هذا التعظيم باللسان والأركان مقارنا بمحبة الجنان. وإلا فيكون من قبيل الهزل والهذيان. لأن كفران النعمه حالة قبيحة وصفة ذميمة شرعا وعقلا وعرفا. فلا يليق من يتصف بها للصداقة والمحبة بل يجب البعد عنه.

ثم أنظر الي ميله الي الدعة وتباطيه عن الحركة التي فيها أدني نصب. فإن هذا خلق رديّ يتبعه الميل الي اللذات والشهوات فيكون سببا للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق، ثم أنظر نظرا شافيا في محبته للذهب والفضة واستهتاره بجمعهما وحرصه عليهما، فإن كثيرا [2148]/من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبة ويتناصحون. فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هرّ بعضهم علي بعض

[2144] 177ع (و).
[2145] 172ب (ظ).
[2146] قال: ناقصة: فى - ب، ع -.
[2147] 134أ (ظ).
[2148] 177ع (ظ).

هرير الكلاب وخرجوا الي ضروب العداوات. ثم انظر [2149]/في محبته للرياسة وافراطه فيها. فإن من أحب الغلبة والتروّس لا ينصفك في المودة ولا يرضي منك بمثل ما يعطيك وبجملة التكبر والخيلاء والتيه علي الإستهانة بأصدقائه. وطلب الترفع عليهم ولا يتم مع ذلك مودة ولا بد منه من أن يؤل الحال منهم الي العداوة والاحقاد والاضغان الكثيرة.

ثم[2150] أنظر هل هو ممن يشتهر بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المضاحيك والمجون. فإن كان كذلك فما أشغله عن مساعدات الاخوان ومواساتهم. وما أشد هربة عن مكافاة الإحسان وإحتمال النصب والدخول تحت جميل فيه مشقة. فإن وجدته بريئا من هذه الحصال فليحفظ به و يلرغب فيه فانه الصديق الكامل والشفيق الفاضل، ولا فخر إلا بالصديق الكامل. قال بعض الحكماء: "إني لأعجب ممن يحزن وله صديق كامل". وهذا أعزّ من الكبريت الأحمر. وليكتف بواحد إن وجد فإن الكمال عزيز. وأيضا فإن من كثر أصدقاؤه لم يف بحقوقهم وإضطر الي الاعضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه. وربما يرادفت عليه أحوال متضادة لا يمكن مراعاة الجميع مثل أن يدعوه مساعدة صديق الي أن يسرّ بسروره ومساعدة أخر أن يغتم بغمومه، وأن يسعي بسعي واحد وأن يقعد بقعود وأخر وأمثال ذلك. وقد يؤدي عدم الوفاء الحقوق أو التقصير فيها الي أن ينقلب الصداقة الي العداوة والعدو الذي كان صديقا أشد الأعداء. وقد نظم بعض الشعراء في هذا الأمر يبين حيث قال: "عدوك من صديقك مستفاد. فلا يستكثرن من الصحاب فان الداء أكثر ما تراه يكون من الطعام والشراب".

ومما ينبغي أن يعرف أن الذي ذكرناه من التفحّص [2151]/انما هو من عظام العيوب. واما صغارها [2152]/التي لا يخلو البشر عن أمثالها فلا يليق بل لا يجوز أن يمعن النظر في التفحص عن أمثالها. فإنه يقتضي التجرد والخلو عن الصديق والإنصاف في ذلك أن ينظر في نفسك. فكل عيب تجده في نفسك يجب عليك أن يتحمل مثله من غيرك [2153]/وأيضا الإشتغال بعيوب نفسك خير من الإشتغال بعيوب الناس. كما ورد في الحديث: "طوبي لمن شغله عيبه عن عيوب الناس". قال الحكماء من علامة كمال الرجل أن يسلك في معاملته مع المعارف مسلك معاملة الأصدقاء، فبمجالمته في المعاملة وحسن سلوكه في المصاحبة والمكالمة تصير المعارف بل الأعداء أصدقاء. وأما أداب محافظة الصداقة والصديق فيجئ بيانها بعضها في كلام المص وبعضها في الشرح إنشاء الله تعالي.

[2149] 173ب (و).
[2150] ومن امارات الصديق الصدوق ثباته على الصداقة بجميع لوازمها فى حال الشدة وقد نظمه بعض الشعراءفقال، دعوى الاخاء على الرخاءِ كثيرة، بل فى الشدائد يعرف الإخوان وهذه الامارة داخلة فى ظمن ما نقل عن سقراط: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2151] 135أ (و).
[2152] 178ع (و).
[2153] 173ب (ظ).

الأصدقاء يداريهم ويحسن اليهم ويهاديهم. أي الأول من الأقسام الثلثة للأمثال الأصدقاء قدّمه علي أخويه لشرفه ونفعه. والمراد بالصديق هنا هو الصديق العرفي الذي يكون صداقته ناشئة عن محبته لأجل النفع أو اللذه أو مركب منهما، لا الحقيقي الذي نشأت صداقته من محبة لأجل الخير. فإنه يذكره بعد تمام الكلام فيه قدم العرفي على الحقيقي لكثرته وشهرته وشدة إحتياج الناس الي معرفة أدابه وكيفية محافظته حتي يستمر علي صداقته. والطريق الأسهل في مداراته ان نلقناه بالوجه الطلق والحلق الرحب بحيث يري السرور في جميع الاعضاء التي يظهر السرور منها في كل ملاقاة، فيزداد به محبته وثقته بمودة صاحبه، وأن يبالغ في تفقده ولا يستهين باليسير من حقه عند مهم يعرض عليه أو حادث يحدث به في حال شدته. ويفعل مثل ذلك بعينه لكل واحد من متعلقاته من الصديق أو الولد أو التابع أو الحاشيه. ويثني عليه وعليهم من غير إسراف يخرج به الي الخلق المذموم المشعر بالهزل والنفاق.

والإحسان له أقسام؛ قد يكون بالمال، وقد يكون بالإعانة والإمداد، وقد يكون باللسان يشمل الجميع قولهم بالإحسان يستعبد الإنسان. إذ لكل واحد مقام ورجال إذا صادف الإحسان محله يستعبد المحسن اليه. [2154]/يعني يجعله مرتبطا بالمحسن كإرتباط العبد بسيّده ومنقادا له كإنقياده. لأنك قد علمت أنفا أن الصديق يجب أن يكون ممن يشكر النعمة [2155]/ولا يكفرها. وأما كون المهاداة سببا لإزدياد المحبة والصداقة. فهو ثابت بما ورد في بعض الأحاديث "تهادوا تحابّوا"، لأن جواب الأمر متضمن للسببية والمسببية علي ما بين في محله. وليس من هذا الباب الرشايا المسماة بالهدايا التي يجعلونها وسائل الي حصول الاعراض الباطلة والمقاصد الفاسدة فانها مؤدية الي العداوة لا المحبة والصداقة، وورد اللعن [2156]/في حق المعطي والآخذ ومن يسعي بينهما

ويهشّ معهم ويتعهد متعلقيهم ويعاونهم ويكافيهم بالخير ويتجاوز عن ذنوبهم ويقل عتابهم إلا إذا يتقن الإستصلاح. يقال "هش به - يهش - هشاشة" من باب علم إذا إرتاح له وخف اليه للمعروف، ويقال رجل هش بش أي دخولين. والمراد به ههنا أن معاملهم بالرخو واللّيّن وينظر اليهم بوجه طلق وخلق واسع. ويكون معاملة مع متعلقات الأصدقاء مثل معاملته معهم. لأن حبيب الحبيب حبيب. والمراد من "تعهد المتعلقات" هذا "ويعاونهم" عند الإحتياج الي معاونته "ويكافيهم" بما في وسعه من الخيرات. ولو بشق تمرة إذ الغرض منه إظهار المحبة ببذل مجهوده في إتصال الخير اليهم. ويتجاوز عن ذنوبهم بالاغماض إذا

[2154] 178ع (ظ).
[2155] 174ب (و).
[2156] 135أ (ظ).

أذنبوا ولا يؤاخذهم. إذ المؤاخذة يقطع حبال المودة والصداقة خصوصا، إذا كانت الصداقة ظاهرية غير حقيقية.

وكذا كثرة العتاب إذا صدر منهم ما يوجبه مثل عدم الوفاء بالحقوق، إلا أن يعرف يقينا أن العتاب يكون سببا لرجوعهم عما هم فيه الي الصلاح. ولكن يشترط أن يكون أولا بطريق التلميح والإيماء في ضمن الأمثال والحكايات، وإن لم ينفع يترقى الي الكناية والتعريض، وإن لم ينجح هو أيضا. فبالتصريح في الخلوة بحيث لا يكون معهما أحد أصلا ولو صديقا أخر ويختار أيضا طريق امحاض النصح وأسلوب الحكيم. فإن هذا [2157]/الصنيع إدعي الي قبول الحق والرجوع الي الصلاح. والحاصل أنه يجب أن يجامل في معاملتهم ويبالغ في مداراتهم وملاطفتهم بقدر وسعه لعلهم مخلصون ووهم فتصير [2158]/صداقتهم حقيقيته. وهذا معاملة صاحب الخلق العظيم عليه الصلوة والسلام مع مؤلفة القلوب حتي أخلص منهم من أخلص مخلص وبقي منهم من بقي علي حاله وخلص المؤمنون من شرهم وضرهم والنجاة في إتباعه في جميع الأحوال. وليس وراء الحق إلا الضلال، والهداية من الله الملك المتعال.

ويكتم السر والمال منهم لأن صداقة الصديق الغير الحقيقي في معرض الإنقلاب الي العداوة. فيجب أن يكون المعاملة معه علي وجه إذا إنقلب عدوا لا يكون أشد عليه من سائر الأعداء. فلا يجوز أن يكشف عليه ما يجب سرّه عن الغير مطلقا، مثل الأمر الذي سماه العقلاء سر الوجوب إخفائه سواء كان مما يتعلق بالأمور الخارجية الأفاقية أو بالداخلية الأنفسية. كما إشتهرت الثلثة منها فيما بين الناس وصار بمنزلة القول السائر حيث يقولون: أستر "ذهبك، ذهابك ومذهبك". ومن جملة ما يجب إخفاؤه عن الغير كميّة المال حيث نزلها العقلاء منزلة عورة الرجال كثرتها يكثر الأعداء وقلتها يقلّ [2159]/الأصدقاء والمباهاة بها شعار السفهاء. **هذا كله في الصديق الغير الحقيقي**: أي هذا الذي مر ذكره في بيان أداب المعاملة مع الأصدقاء كله في المعاملة مع الصديق العرفي الغير الحقيقي الذي يكون صداقته مبنية علي المحبة لأجل النفع أو اللذة أو المركب منهما لا لأجل الخير والكمال.

وأما الحقيقي فإنه يسقط معه التكلف لأنه[2160] نفسه. إذ قد إشتهر في السنة الناس، إذا إشتدت الألفة سقطت الكلفة". اية ألفة شديدة، يتصور فوق ألفة المتصادقين بالصداقة الحقيقية التي منشأها المحبة لأجل الخير والكمال. وبها يحصل كل خير وكمال تستمر وتتأبد بلا إنقطاع ولا زوال وهي صداقة المتحابين

[2157] 179ع (و).
[2158] 174ب (ظ).
[2159] 136أ (و).
[2160] لانه: فانه ، فى ـ أ ـ.

في الله الذين [2161]/ورد في حقهم الوعد بأنهم يوم القيمة يجلسون علي منابر من نور في ظل العرش يغبطهم أهل المحشر. ثم بنيت حقيقتهم بأنهم كانوا في الدنيا جماعة من بلاد شتي وقبائل [2162]/متفرقة ليست بينهم قرابة نسبية ولا مناسبة حسبية. إجتمعوا في مكان واحد وتعاونوا علي البر والتقوي وتحابوا لله بأن يحب بعضهم بعضا لمجرد كونه طالب خير وكمال. وهم في الحقيقة جماعة ماتوا موتا إختياريا بترك جميع الشهوات البهيمية واللذات الحيوانية قبل أن يموتوا موتا طبيعيا إضطراريا كسائر الحيوانات.

ألا تري أن المص أوجز القول في وصف الصديق الحقيقي بحيث إكتفي بذكر غاية الغاية فيه، وهي سقوط جميع التكلفات بسبب إتحاد المتصادقين. وأنت خبير بأن الإتحاد بين الشخصين لا يتصور بدون أن يفني كل واحد منهما عن أنانيته الوهمية وعن صفاته البهيمية والسبعية والشيطانية. وبعد هذا الفنا يصل الي الإتحاد والبقاء. وهذه مرتبة يسكت فيها العبرات، فإنها نتيجة الرياضات والمجاهدات يتعسر بل يتعذر الوصول اليها بدون معلم رباني ومرشد حقاني. لا يقال ينافي ذلك ما ذكره الحكماء من أن الصداقة الحقيقية بين شخصين انما هي بسبب التقارب والتشاكل بين نسبتي مزاجيهما. وذلك التقارب انما يكون تشابه النصبة الفلكية الواقعة عند ولادتهما أو عند سقوط نطفتهما في الرحم وتلك النصبة هي المعدة للمادة لقبول المزاج الشخصي الذي علي حسبه يكون الإستعداد لقبول الكمالات الفائضة علي صاحب المزاج لأن نقول لا منافاه أصلا.

لأن من جملة ما يقتضيه تقارب المزاجين وتشاكلهم محبة كل منهما الأخر لأجل الخير المحض فيكون صداقتهما ناشئة من تلك المحبة الناشئة من التقارب المزاجين. فيصدق أن يقال أن الصداقة ناشئة من المحبة وإن يقال أنها ناشئة من التقارب المذكور لأن منشأ المنشأ [2163]/منشأ، فليتامل. لا يخفي علي ذي بصيرة أن بعض [2164]/الصداقة الغير الحقيقية تشبه الحقيقية لإشتراكهما في بعض اللوازم. فيظن أنها هي ويظهر مغايرتها لها عند إمعان النظر بالإختيار والإمتحان إلا أن مثل هذه الصداقة[2165] الغير الحقيقية [2166]/أعلي أقسامها وأعزها. فإذا وجدت بين شخصين وجب سعيهما في حفظها عن النقصان والزوال لعلها تنقلب الي الحقيقية، أن الله علي كل شئ قدير.

[2161] 179ع (ظ).
[2162] 175ب (و).
[2163] 136أ (ظ).
[2164] 180ع (و).
[2165] ومما ينبغى أن يعرف فى هذا الباب الصداقة وإن كانت حقيقة من الأمور القلبية لانتشائها من المحبة إلا أن لها امارات وعلامات من لوازمها يستدل بها على ثبوتها وزوالها وزيادتها ونقصانها. فيجب على الصديق ان يُعلِمَ صديقَه أنه صديق له. لأن أكثر الناس لا يقدرون على أن يستدلوا بالظاهر على الباطن ومن قدر أيضا يتخلص بالاعلام عن تكلف الاستدلال والإختيار. وأظن أن استحباب الاعلام قد ورد فى بعض اللآثار: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.
[2166] 175ب (ظ).

لما أتم المص الكلام الإجمالي في القسم الأول من الأمثال أراد أن يشرع في الثاني فقال **والأعداء يعفو عنهم ويداريهم:** أي والقسم الثاني من الأمثال الأعداء عقب الأصدقاء بالأعداء لمناسبة يقابل التضاد بينهما والأشياء يبين بأضدادها. إعلم أن التقابل بين الصداقة والعداوة بالتضاد لأنهما معنيان وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما علي تعقل الأخر. ويمتنع إجتماعهما في محل واحد صالح لقبولهما من جهة واحدة في زمان واحد وبينهما غاية البعد والخلاف فيكون حقيقيا لا مشهوريا. ومعني العداوة هي الفرقة الشديدة المنتشئة من الكراهة والنفرة، لأجل الشر، أو لأجل الضر، أو لأجل الألم، أو لمركب منها. وهي أيضا حقيقيته إقتضاها كمال البعد بين المزاجين كعداوة أهل الخير وأهل الشر وغير حقيقية وقعت بسبب عارض من العوارض المفارقة.

وأيضا تنقسم الي ظاهرة ومخفية وقريبة وبعيدة. ومن العداوة الظاهرة عداوة أرباب الأحقاد، ومن المخفية عداوة الحسّاد. أعظمها ضرا وأشدها إحتياجا الي الإحتراز هي العداوة القريبة المخفية. والمراد من قرب العداوة وبعدها قرب العدو وبعده، والعدو القريب لا يكون إلا مخفيا. لأنه العدو الذي يخالط الشخص ويصاحبه فيطّلع علي أحواله وأسراره وعيوبه. إذ العدو متجسّس لا محالة فيكون أشد عليه من سائر الأعداء يجب عليه. إذا ينبه علي ذلك أن يحترز عنه غاية الإحتراز في موارده ومصادره ومأكله ومشاربه، ويحتاط كل الإحتياط. إلا أنه لا يظهر ذلك عليه من أول الأمر. [2167]/بل يداريه ويلاطفه ويعفو عنه بعض ما يظهر منه من أثار العداوة ويغمض عنه ويسعي في إستمالته وتاليفه لعله ينصف ويرجع عما فيه من العداوة بحسن المعاملة. لأن نفع الشر بالخير خير ودفعه بالشر شر، لا لا يرتكب ولا يعدل اليه بغير ضرورة. والي ذلك أشار المص بقوله يعفو عنهم ويداريهم. [2168]/لأن هذا الحكم والأدب ليس بمخصوص بمعاملة العدو والقريب المخفي، بل يعم الجميع.

لأنك قد نبهت فيما سبق علي أن العاقل يجب أن يكون معاملته مع جميع الأصناف بالإنصاف وترك الإعتساف. فيؤدي ذلك الي تأليف القلوب وإمالتها عن البعض الي الودّ فيكون من [2169]/قبيل دفع الشر بالخير. ولا شك أنه خير وينبغى أن يحلم ويتحمل في مقابلة سفاهة الأعداء ولا يلتفت اليهم ولا يقوم للمخاصمة والمنازعة معهم. فإن القيام لها يؤدي الي مفاسد عظيمة من صناع الأموال والأملاك والمناصب والدول هلاك النفوس وغيرها. ولا يليق للعاقل أن يصرف عمره العزيز ووقته الشريف في تدبير معارضة الأعداء ومخاصمتهم. ويمضى فيها وقته الذي يجب عليه أن يحصل فيه ما يؤدي الي السعادة الأبدية والدولة

[2167] 180ع (ظ).
[2168] 176ب (و).
[2169] 137أ (و).

السرمدية ويشغل بها قلبه الذي يجب علي المؤمن يظهره عن جميع ما سوي الله إلا أن يضطر الي مدافعتهم ودفع مضراتهم.

فح يشرع فيها بما ذكره المص في قوله **ويشكرهم الي الرؤساء ليعرفوا عداوتهم ولا يقبلوا قولهم.** يعني إذا أعلنوا العداوة وقاموا بإيصال الضرر اليه وسعوا به الي الولاة الرؤساء يضطرح الي المدافعة ودفع الشر والضر ويشكو عنهم الي الروساء ويعرض عليهم أحوالهم في العداوة علي ما هو الواقع بغير خروج عن المقصود وبدون تعد وتجاوز الي ذكر مساويهم ومعايبهم التي هي خارجة عن صدده ليعرف الرؤساء والولاة عداوتهم، فلا يقبلوا قولهم عليه. وإنما شرطنا عدم الخروج [2170]/والتعدي، لأن التعدي الي ذكر العيوب والتعرض لمساوي الخصم عند الحكام من علامات النفاق. إذ ورد في بعض الأحاديث الشريفة بيان علائم المنافق ومن جملتها؛ أنه إذا خاصم فجر وبين الفجور بأنه يتعرض المعايب الخصم ويذكر مساوية عند الحاكم بلا ضرورة داعية الي ذلك.

ويتجسس غرائمهم ومعايبهم ويخفيها: أي يجب أن يراعي الحزم في حق الأعداء دائما ويتجسس عما عزموا عليه في حقه واضمروه في صدورهم حتي يدبر ما يقابله ويدافعه. لأن الحكماء قالوا يجب علي [2171]/العاقل أن لا يفعل عن عدوه لحظة وللتجسس وجوه وطرق كثيرة ذكرت في المفصلات. وكذا يتجسس ويطلع علي معايبهم أيضا لكنه يخفيها ولا يظهرها الي وقت الإحتياج الي الأظهار. لأن إظهارها قبل وقته يؤدي الي أن يعتادوا بذلك. فلا يتألمون ولا ينكسرون بظهورها بسبب الإعتياد. وأيضا يجوز أن يتداركوا فيدفعوها عن أنفسهم بالتوجيهات والتاويلات بخلاف إظهارها في وقته مفاجأة. فإنه يكون سببا لكسرهم وفتّ اعضادهم ومن الرأي أن يطلعهم كلهم أو بعضهم علي أنه مطلع علي معايبهم حتي ينكسر بذلك سورتهم ويسكن شدتهم ويفت في اعضادهم في الجملة.

ويلازم الصدق والعدل: لا يرتكب الكذب والبهتان للغلبة عليهم ولقهرهم. لأن عاقبة الكذب والبهتان وخيمة يوجب عكس المقصود، فيكون مغلوبا مقهورا. وكذا الجور والعدول عن الحق يقتضي غلبة الأعداء عليه ويهدم أساس عزة وإقبالها. فالواجب [2172]/أن لا ينفك عن الصدق والعدل في جميع أحواله ومعاملاته مع الأعداء والأصدقاء إن أراد النجاة والنجاح. ويجب أيضا أن لا يصغي الي السعاة والوشاة أصلا بل لا يساعدهم ولا يمهلهم علي الدخول في خلوته. لأنهم أعداء في صورة الأصدقاء وهم أشد الأعداء كما مر. وما من عداوة نشائت

[2170] 181ع (و).
[2171] 176ب (ظ).
[2172] 128أ (ظ).

ضعيفة وحدثت صغيرة [2173]/ثم قويت وأشتدت وعظمت إلا بسعي السعاة وشية الوشاة. وهم شياطين الإنس خذلهم الله تعالي.

ويخالط خلطائهم يعني يخالط خلطاء الأعداء لان في مخالطتهم فائدتين: إحديهما الإطلاع علي غرائم الأعداء ومعايبهم وعلي سائر أحوالهم التي بعيدة الإطلاع عليها. وثانيتها أنهم بسبب المخالطة والمعاشرة لا ينجذبون الي الأعداء ولا يميلون اليهم بالكلية بل يكون حالهم بين بين. قوله **لا كالسبق عليهم في الفضيلة** يري اجنبيا بالنظر الي ظاهر السباق والسياق ومن قبيل الفذلكة والنتيجة كما سبق عند إمعان النظر. إذ المقصود الأصلي من التدبير هو الأمر الذي يدفع به شر الأعداء وضرهم ويحصل به الغلبة عليهم وكسر قوتهم وشدتهم. ولا شئ مثل السبق عليهم [2174]/في الفضيلة التي يدعون الإشتراك فيها في الغلبة عليهم وكسر قوتهم وفت عضدهم والسعي في ذلك يكون من قبيل الإنتفاع بالأعداء. وقد سبق أن العاقل قد ينتفع بأعدائه كما ينتفع بأصدقائه قوله لا كالسبق الح مضمون ما حكي عن أفلاطون أنه قال: "أفضل الطرق في الغلبة علي الأعداء ودفع شرهم أن يجعل الشخص نفسه غالبا عليهم في الفضائل التي يدعون المشاركة فيها. فإنه مع فائدة تكميل نفسه يذل أعدائه ويقهرهم بالغلبة عليهم في الفضائل والكمالات".

وأما الطعن والشماتة والشتم[2175] **فحاشا**. وأما مقابلة الأعداء ومدافعتهم بالطعن والتشنيع في أعراضهم وأفعالهم وأعمالهم لكسر شأنهم وحط رتبتهم والشماته بهم. وإذا ابتلوا ببلية أو نزلت عليهم مصيبة وحدثت بهم حادثة وشتمهم وسبهم بالفحشيات ولعنهم وغيبتهم فحاشا العاقل. أي أبرّئه وأنزّهه عن أمثال هذه الأمور التي هي من شعار الأراذل والسخفاء ومن دثار الجهلاء والسفهاء الذين هم أجهل وأبتر من النساء. لأن هذه الأمور مع كونها غير مضرة للأعداء تنفر القلوب عمن أرتكبها بل يحكمون بأنه مستحق للعداوة ويقبلون غدر الأعداء في عداوتهم وبعضهم عليه. إنما أتي المص بكلمة التبرئة والتنزية أعني حاشا [2176]/للمبالغة في النهي.

وإذا إعتمد عليه لا يخون؛ يعني إذا إعتمد الأعداء عليه وثقوا به في أمر لا يخونهم لأن الخيانة رذيلة ردية في نفسها. وعدها صاحب الشرع ـ صلي الله عليه وسلم ـ من أمارات النفاق وضعف الإيمان خصوصا عند الإعتماد والإيتمان. وكذا إذا إلتجاؤا اليه لا يغدر بهم لأن مضرة الخيانة والغدر تعود اليه. وأما [2177]/إذا أمنهم عند الإيتمان والإعتماد والجأهم عند الإلتجاء صار ذلك سببا لرجوعهم عما

[2173] 181ع (ظ).
[2174] 177ب (و).
[2175] والشم: ناقصة فى ـ أ ـ.
[2176] 182ع (و).
[2177] 138أ (و).

هم فيه من العداوة، ويميل اليه قلوب الناس من المعارف والأجانب فيرغبون في صداقته. لأنه إذا كانت معاملته مع الأعداء كذلك فكيف يكون مع أصدقائه ويعرضون عن أعدائه كل الأعراض. ولا يقبلون عذرهم في العداوة أصلا بل يخاصمونهم من طرفه. فينتشر ذكر جميله وحسن سيرته فيما بين الناس علي أن هذه السيرة سنة سنية واجبة الإتباع، [2178]/قال الله سبحانه: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة".

ويدفع ضررهم بالإستصلاح ثم الإجتناب ثم القهر بلا ظلم ورذيلة.

إعلم أن للأعداء مراتب في عداوتهم ومضراتهم أشدها عداوة ومضرة هو العدو الذي يقصد إتلاف المهجة وإزهاق الروح، أي القتل والأهلاك. ولا يسلّى بما دون ذلك من المال والعرض وغيرهما مما يتعلق الخواطر ثم الذي يقصد كسر العرض. ثم الذي يقصد الأضرار من جهة المال والجاه ثم وثم. فالطريق في دفع مضرتهم في أي مرتبة كانت علي ثلث مراتب: أوليها الإستصلاح أي طلب صلاحهم في أنفسهم بالرجوع عما هم فيه من العداوة والاغراض الباطلة أو طلب إصلاح البين بأن يتوسط المصلحون في البين ويسكنوهم عن هجانهم وثورانهم، وهذا هو أصلح الطرق وأهونها. وثانيها الإجتناب والإحتراز عنهم وعن مكرهم ومكايدهم بأي وجه يتيسر الإجتناب مثل أن تبعد منزلة عن منازلهم، وأن ينتقل من البلد الذي هم فيه الي بلد أخر وأن يختار غربة ممتدة ليقضي الله أمرا كان مفعولا.

وإن لم يتيسر الخلاص بذلك أيضا وعلم يقينا أن عدوه شرير بالطبع وأنه إن ظفر به [2179]/أضره لا محالة، يسلك ح مسلك القهر والغلبة عليه بدون ظلم وتعد علي خلاف الشرع وبدون إرتكاب رذيلة مثل الكذب والبهتان. فإن كل واحد منهما يؤدي الي عكس الغرض أعني الي المقهورية والمغلوبية. لا يخفي عليك أن المراد من قهر الأعداء الغلبة عليهم في دفع مضراتهم عن نفسه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك مما يتوجه اليه ضرر الأعداء. ومن كون هذه الغلبة بلا ظلم ولا رذيلة كونها بمقدارها يدفع به الضرر بغير زيادة عليه بأن ينقلب الضرر علي الأعداء مثلا. فإنه يكون من قبيل دفع الشر بالشر وهو شر لأنه مقابلة الإسائة بالاسائة ليس المراد من قهر الأعداء قتلهم وأهلاكهم كما يتوهم من ظاهر القهر.

والظاهر في ترتيب هذه المراتب الثلث في دفع ضرر الأعداء أن تجعل الثالث الأخير أول والأول ثانيا والثاني ثالثا لأن المركوز في الطباع. وكذا معاملة أكثر الناس في دفع مضرات الأعداء طلب القهر والغلبة عليهم أولا إما بقدر ما [2180]/يدفع ضرهم بلا ظلم ولا رذيلة، وهذا هو طريق المنصفين المتشرعين. أو

[2178] 177ب (ظ).
[2179] 182ع (ظ).
[2180] 178ب (و).

بقدر ما فى وسعه [2181]/من القهر والغلبة بلا نظر الى التعدى والرذيلة وعدمها. ثم طلب الإصتصلاح إن لم يقدر على القهر والغلبة بوجه من الوجوه. ثم الإجتناب عن نشرهم وضرهم إما بتبعيد المنزل أو ترك البلد أو الغربة الطويلة. وهذا هو أخر الدواء ولا يضطر اليه إلا عند اليأس عن الأولين. فكان المص وغيره ممن إختار الترتيب المذكور نظروا الى ما هو مقتضى مكارم الأخلاق. فإنها يقتضى أن يتشبث أولا بالإستصلاح إذ الصلح سيد الأحكام. ثم الإجتناب بأى وجه يمكن ويتيسر وإن لم ينجح شئ منهما فيضطر الى القهر والغلبة على طريق الانصاف.

وأما العدو الذى يكون منشأ عداوته الحسد فيجب أن يبدى عليه ويرى له جميع النعم الخارجية والباطنية من الكمالات وأسباب السعادات يهتج فيه مواد الألام النفسانية والاسقام الباطنية. فيؤديه كمال الإيذاء [2182]/ويهتك ستره ويكشف سره حتى يطلع الناس على قبح سيرته وردائة سريرته. فيضيع مكره ومكيدته التى عزم عليها فى باب العداوة وقد قيل فى حق هذا العدو كل العداوة قد ترجى إزالتها الاعداوة من عاداك من حسد[2183]، عصمنا الله وإياكم من شر حاسد إذا حسد.

والمعارف أى والقسم الثالث من الأمثال المعارف جمع "معرفة" بمعنى "معروف" ويقال فى الإصطلاح لمن ليس له؛ لا صداقة ولا عداوة كما سمعت فى صدر البحث. وله أيضا مراتب وأقسام، والأدب فى المعاملة مع جميعهم ما ذكره المص فى قوله: **فيجب الرفد وحسن المحضر مع الكل**. الرفد بكسر الراء العطاء والصلة وبفتحها المصدر، ورفده أعطاه وأعانه، وبابه ضرب. وكلا المعنيين يناسب المقام. والمراد من الكل اما جميع أقسام الأمثال من الأصدقاء والأعداء والمعارف أو جميع أصناف المعارف أو المشهور أن وجوب الرفد مع المعارف. قال إبن المقفع فى اليتيمة: "أبذل لصديقك دمك ومالك ولمعرفتك رفدك ومحضرك وللعامة بشرك وتحننك ولعدوك عدلك، واضنن بدينك وعرضك عن كل أحد. [2184]/إلا أن تضطر الى بذل العرض لوال أو والد، فاما للولد فمن سواه فلا"، إنتهى.

وأيضا أن المحل يقتضى أن يذكر أولا الأداب المختصة بكل قسم فتعميم الشراح للكل الى الكل من الأقسام لا يناسب المقام. والمراد من "حسن المحضر" طلاقة الوجه والبشاشة مع سعة الخلق ومثل هذا المحضر والمنظر يلين القلب ولو كان مثل الحجر ويكثر الأصدقاء ويقل الأعداء. وأما الاعطاء والإحسان فقد عرفت أنه يستعبد الإنسان. وكذا الإعانة فى المصالح والمهمات تنشأ منها المحبات والمودات. نعم أن طلاقة الوجه وحسن المحضر والإعانة والاعطاء، وإن كانت

[2181] 138أ (ظ).
[2182] 183ع (و).
[2183] الاعداوة من عاداك من حسد: ناقصة فى ـ أ ـ.
[2184] 178ب (ظ).

من الخصال التى يجب أن يكون ديدنا وخلقا لكل عاقل فاضل فى معاملته مع جميع الناس من الأمثال وغيرهم، لكنها ألزم وأهم المعاملة مع المعارف. لأنهم [2185]/بمنزلة الهيولي الحالية عن صورتى الصداقة والعداوة. فتحدث فيهم بسبب تلك الخصال صورة الصداقة على أسهل الوجوه أولا[2186] يتوقف حدوثها على زوال صورة. فيكون لهذه الخصال بالنسبة الى المعارف فائدة لا يوجد فى غيرهم وهي احداث صورة الصداقة فى أدنى مدة على وجه أسهل. وبذلك يجوز أن يدعى إختصاصها بهم.

قوله[2187] **والتكبر مع المتكبر** بمنزلة الإستثناء عما قبله. لأن خلاصة ما قبله المستفادة من ماله هو التواضع والملايمة فى المعاملة بغير نفاق وهذا شامل لجميع أصناف المعارف من المتكبر والمتواضع وغيرهما فاستثنى المتكبر منها. لما ورد فى بعض الأثار؛ التكبر مع المتكبر صدقة، لكن يشرط أن يحتاط حتى لا يكون التكبر خلقا له. ويجب أن يكون قصده فى ذلك تأديبا للمتكبر لعله يرجع عن ذلك ولا يتمادى فى ضلالة. لا يقال أنه من قبيل دفع الشر بالشر فكيف يكون خيرا لأنا نقول ليس كذلك بل هو من قبيل دفع الشر بخير فى صورة الشر. إذ التكبر انما يكون شرا إذا كان ناشئا من إعتقاد الفضيلة والرجحان على الغير وصار خلقا للمعتقد. وأما إذا نشأ من قصد الرجحان[2188] التأديب والإصلاح بدون أن يصير خلقا فيكون خيرا فى صورة الشر دافعا للشر كالصدقة، فليتامل. ويجب أن يتحمل ويتحلم مع السفهاء [2189]/إذا أنفقت المعاشرة معهم حتى لو شاء فهو بالشتم والسفاهة وجب أن لا يلتفت اليهم ولا يكون فى صدد المقابلة والمكافات ونزلهم منزلة الكتاب وهريرها ويرفق بهم ويسكت عن جوابهم. ويكون معظم سعيه فى مفارقتهم والفرار عن معاشرتهم وعن المجالس التى هم يحضرون فيها. سكت المص عن ذكر هذا الصنف من المعارف لصون لسانه عنهم وتنزيله إياهم منزلة المعدوم.

وإكرام النصحاء وأهل الصلاح ويجب عليه أن يكرم الذين يخالطون الناس [2190]/بالنصح والصداقة ويكثر مخالطته معهم مع إكرامهم ويطيب قلوبهم بأي وجه كان. لكن يشترط أن يكون المخالطة والاصفاء اليهم مع الحزم والإختياط حتى يطلع على حقيقة الحال ويتحدس ويتفرس من الظواهر الى البواطن ومن العلانية الى السرائر والضمائر. لأن كل من يرى ناصحا لا يكون ناصحا فى الواقع والباطن لما مر من أن الإنسان متمكن من أرائه خلاف الواقع بالتصنع والتكلف. فلا بد من الحزم والإحتياط حتى لا يقع فى شباك الصيادين الخداعين

[2185] 183ع (ظ)، 139أ (و).

[2186] أولا: اذلا: فى ـ ب، ع ـ.

[2187] لايخفى على التامل ان فى ايراد هناك كلمة مع دون على تلميحا الى الاشر واما فى الاثر قللتنبيه على ان هذا التكبر يجب ان لايكون على المتكبر بان يرى من يعامله مزية ورجحان فى نفسه عليه بل يكون مقارنا له للتاديب والاصلاح: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

[2188] الرجحان: ناقصة فى ـ أ ـ.

[2189] 179ب (و).

[2190] 184ع (و).

الذين ألسنتهم أحلى من السكر وقلوبهم كالسباع كما ورد فى بعض الاثار. ويجب أيضا اكرام أهل الصلاح الساعون فى إصلاح ذات البين. فإن المصلحين خير من الصالحين فى أنفسهم لأن خير الناس ولو عمم أهل الصلاح الى الصالحين والمصلحين جميعا لكان أولى وأحسن.

والإستفادة من الفضلاء ومساعدتهم بالمال والخدمة لهم. [2191]/ويجب أيضا أن يستفيد من الفضلاء الذين كملوا أنفسهم بأنواع العلوم الشرعية والعقلية. ووصلوا الى مرتبة تكميل الغير من النفوس الناقصة وصاروا بمنزلة عيون الأعيان بهم ترى حقائقها وينكشف أسرارها ودقايقها. فإن طلب العلم وتخليص النفس عن ظلمات الجهل والغواية واجب على كل شخص عقلا وشرعا. إما عقلا فظاهر على كل عاقل ذى لب، وإما شرعا فقد روى عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: "تعلموا العلم. فإن تعلمه طاعة، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، [2192]وبذله لأهله قربة" الحديث. وكما يجب على المتعلم التعلّم والإستفادة يجب على المعلم التعليم والإفادة لاسيما إذا كان المتعلم مستعدا قابلا. إذ قال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ "من سئل عن علم فكتمه الجم بلجام من نار ويجب على المستفيد أن يساعد الفضلاء المفيدين كفاية مؤنتهم". أما بالمال إن إحتاجوا اليه وتيسر ذلك للمستفيد أو بالخدمة والمعاونة فى مهماتهم وضرورياتهم المعايشة حتى لا يشتغلواعن الافادة بسبب الإشتغال بأمر المعاش وتحصيله. بل يجب هذه المساعدة والمعاونة [2193]/على كل ذى قدرة من الحكام والرؤساء. فإنهم اساطين الدين وشموس أفلاك اليقين.

وتهذيب أخلاق المتعلمين[2194] **والشفقة عليهم.** لأن من لم يهذب خلقه قل من الحكمة والعلم حظه ونصيبه. ولذا كانت الأوائل من الحكماء يعلمون المتعلمين أولا من الحكمة العلمية ما يهذبون به أخلاقهم بطريق الموعظة مجردا عن الدليل والبرهان. ويعدون به أنفسهم لقبول العلوم الحقيقية والمعارف الإلهية على ما أشير الى ذلك فى أوائل الشرح. وكانوا يأمرونهم بأن يعملوا بحسب ما علموا حتى يصير الخير خلقا لهم. ثم يعلمونهم الحكمة على حسب إستعدادهم المكتسب بإجتهادهم. وهذا التهذيب هو التأديب الذى يعد الطالب المتعلم لتعلم العلوم شيئا فشيأ. ثم الشفقة عليهم ترتيب مهماتهم ودفع ضروراتهم التى لا بد منها فى بقاء أشخاصهم من المأكل والمشارب والملابس وغيرها من الضروريات.

[2191] 139أ (ظ).

[2192] 179ب (ظ).

[2193] 184ع (ظ).

[2194] إعلم أن المتعلمين ثلثة أقسام أحدها هم الذين لهم إستعداد جيد فالشفقة عليهم تهذيب أخلاقهم أولا ثم تعليمهم، وثانيها الذين لهم إستعداد ردي الكيفية لو علمو الجعلوا العلوم الة للشر والفساد. فالشفقة عليهم منعهم عن التعلم والتعليم لأن تعليمهم العلوم بمنزلة اعطاء السيف الى قطاء الطريق والبغاة. فالمنع شفقة عليهم لئلا يزداد شرهم وفسادهم وثلثها هم الاغبياء فالشفقة عليهم ان ان ينتعوا/ يمتعوا عن الإشتغال بالعلوم التى لا يسعها افهامهم. بل يقصرون على ما يفهمون من الظواهر إذا شتغالهم بما وراءها مؤد الى ضياع الوقت بل الى ضلال واضلال: فى الهامش: ـ أ، ب، ع ـ.

وإعطاء السائل إلا إذا ألحّ أو طمع غير محتاج: ويجب أن يعطى السائل ما فى وسعه وأن لا يحرمه ولو بشق تمرة فى كل وقت وعلى كل حال إلا وقت كون السائل ملحّا فى سؤاله لا مجملا فى طلبه. فح يتوقف فى إعطائه بل يجوز أن يزجره. فان هذا الإلحاح فى سؤاله وترك الاجمال فى طلبه يشعر بأنه ربط قلبه بالأسباب الظاهرية، وغفل عن مسبب الأسباب بالكلية، وخصر إعتقاده وإعتماده على المخلوق ونسي الخلاق الرزاق بالجملة. فيزجر ويمنع منه العطاء ليرجع عما هو فيه من الغفلة والنسيان فيربط قلبه بالرزاق على الإطلاق تيكل /[2195]عليه ويجمل فى طلبه ويترك الالحاح.

لما ورد فى الحديث أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "أن روح القدس نفث فى روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل [2196]/رزقها فاتقوالله". واجملوا فى طلب الحديث فيكون السائل الملح تاركا لتقوى الله وعاصيا لأمر النبي ـ صلي الله عليه وسلم ـ فيستحق الزجر والمنع. وأيضا يمنع ويزجر وقت كونه طامعا يرتكب السؤال لمجرد طمعه من غير إحتياج وإضطرار الى السؤال وبالحدس وشهادة القلب الصافى [2197]/يعرف هذه الأحوال.

وإنما عقب ذلك بقوله **ورحمة الضعفاء والإحسان اليهم** ليدفع ما يتوهم منه من أن تخييب السائل ونهره محروما ينافيه قوله تعالى: "وأما السائل فلا تنهر" فدفعه بقوله. ويجب رحمة الضعفاء والإحسان اليهم بحسب الوسع بعد ظهور ضعفهم وإستحقاقهم للمرحمة والإحسان، فليتدبر. إلا يرى أن الله سبحانه مع سعة رحمته وكمال فضله وإحسانه يفيض على جميع الموجودات والمخلوقات بعد تمام إستعداداتها لتلك الفيوضات الفائضة عليها، وبذلك يبلغ كل واحد منها الى كماله الممكن. فيسأل كل واحد منها من جنابه المقدس بلسان إستعداده ما إستعد له فيفيض عليه بلا توقف.

وقضاء حوائج الناس ما أمكن: أي ويجب عليه أن يقضى حوائج الناس بقدر الإمكان وإن يسعى فى إتمام مصالحهم وإكمال مهماتهم بأي وجه يتيسر إما بماله أو بصرف قوته البدنية أو بلسانه أو بخبانه، فيكون قوله "ما أمكن" إشارة الى هذه الوجوه. ويجوز أن يكون قيدا للحوائج، أي يقضى حوائجهم الممكنة إن كان هذا الأمر منه بطريق الإيثار. أعنى بأن يقدم ويرجح قضاء حوائجهم على حوائج نفسه كان فى أعلى المراتب ممدوحا بلسان الشرع وبالسنة جميع العقلاء. كما سبق بيانه فى بيان الإيثار.

ولزوم العادات من التعاذي والتهاني والعيادات. ويجب عليه أيضا أن يلتزم العادات الشرعية والعرفية الغير المخالفة للشرع وملازمها. مثل التعزية عند

[2195] 140أ (و).
[2196] 180ب (و).
[2197] 185ع (و).

نزول المصائب، وهي حيث المصائب على الصبر بتذكير الوعد باللأجر عند الصبر. ومثل التهنية عند حلول المسرات وهي حيث المسرور على الشكر طلبا لدوامها وزيادتها. ومثل عيادة المرضى، وهي تسلية قلوبهم بكلمات لينه مناسبة لحالهم.

وإظهار [2198]/**الفرح لفرحهم والغم بغمتهم**[2199] **حيث لا يخرج الى حد النفاق**. ويجب عليه أن يظهر الفرح إتباعا لفرحهم وان يظهر الغم والهمّ إتباعا لغمهم وهممهم بشرط أن لا يخرج[2200]/هذه المعاملة منه الي حد التملق والتبصبص العاري عن الخلوص بالكلية. فإنه[2201] هو النفاق في المعاملة المؤدي عند إشتداده وتمكنه في النفس الي النفاق في الدين. وإنما إكتفي المص بذكر الغم ولم يتعرض الهم مع الفرق [2202]/بينهما بأن الغم هو إنقباض النفس لأمر مضي، والهم إنقباضها لأمر مستقبل متوقع الوقوع نظرا الي أن الغم يستعمل غالبا في عرف الناس فيما يعم الماضي المستقبل. أعني في مطلق إنقباض النفس سواء كان لأمر ماض أو مستقبل.

والحاصل أنه يجب علي كل ذي لب طالب الكمال أن يأتي لكل خير في وسعة وفي مرتبة الإمكان تشبها بالخير المطلق. فإنه بمحض الكرم والجود البس ما هيأت الممكنات لباس الوجود. وأفاض علي اراضي القوابل سحاب قدرته الشاملة وإرادته الكاملة سجال الغيوث الهواطلة[2203]. ونيم تربته أظهر ازهار الكمالات الاسمائية في رياض إستعدادات أولي الفضائل. فيجب علي المستكمل أن يتشبه به سبحانه في إيصال الخيرات التي في وسعة الي الموجودات. فلا يكون له غرض سوي الخير المحض ووصول الي محله ومستحقه فيصل بذلك الي رتبة الخلافة الإلهية التي كرم الله الإنسان بها وهي المقصد الأقصي والمطلب الأعلي. والله الموفق لكل خير وكمال وبيده تحقيق المطالب والامال وبعونه سبحانه وتوفيقه. قد بلغ كلام المص في هذا المختصر وما يتعلق به من الشرح والبيان الي الختام وله الحمد علي الإبتداء، والإتمام وعلي نبيه الصلوة والسلام.

ثم إني أردت أن أذيل هذا الشرح بلواحق من نصائح الحكماء المتقدمين الذين هم اساطين الحكمة مقتفيا لأثر العلامتين المحقق الطوسي والعلامة الدواني حيث أتيا بتلك اللواحق في أخر أثريهما في هذا الفن يتمنا بإتمام مؤلفيهما [2204]/بها واثنيا عليها غاية الثناء. حيث قال الدواني في أخر *لوامع الإشراق* قبل الشروع

[2198] 180ب (ظ).
[2199] بغمتهم: لغمتهم، فى ـ ب، ع ـ.
[2200] 185ع (ظ).
[2201] فانه: لانه، فى ـ ب، ع ـ.
[2202] 140أ (ظ).
[2203] الهواطلة: هواطل، فى ـ ب، ع ـ.
[2204] 181ب (و).

[2205]/في الالحاق: "هذه لطائف كلم صدرت منبع الحكم يليق أن يكتب بمداد سواد العين علي بياضها يثبت بأقلام[2206] الافهام علي الواح الأرواح".

وكان أصل هذه الكلمات اللواحق في الكتاب المسمي *بجاودان خرد* ألفه أول الملوك الفيشدادية هو شنك شاه وكان رجلا جمع بين الحكمة والملك. وقد جمع فيه جميع أصول الحكمة العملية لا سيما السياسة المدنية. فبقي ذلك الكتاب مخزونا في خزائن الملوك جعلوه دستور العمل في جميع تدبيراتهم. يترجمه كل أمة الي لغتها حتي وصل الي أنوشروان العادل من الكيانية. فامر بترجمته الي الفهلوية أي الفارسية القديمة. ثم لما إنتقلت الدولة الي المسلمين وإنتهت النوبة الي عضد الدولة من بني بويه الديلميين وكان محبا للحكمة وأهلها، أمر أبا علي الحكيم الشهير بمسكويه بأن يترجم ذلك الكتاب من الفهلوية الي العربية. فترجمة الحكيم المذكور بأمره. والحق به ما وصل اليه من كلمات المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء والأدباء، فصار كتابا كبير الحجم عظيم النفع. ومن جملة ما ألحقه هذه اللواحق التي [2207]/إختارها العلامتان وهي وصايا أفلاطون لتلميذه أرسطو ووصايا أرسطو لتلميذه ومخدومه إسكندر اليوناني. إلا أن المحقق قد إنتقدها وإنتخبها، وأورد المنتخب المنتقد بعبارة أوضح وأوجز من عبارة الأصل مترجمة من العربية الي الفارسية. ونقلها العلامة الدواني في أخر اللوامع بعينها. وأنا إضطررت الي أن أترجم من الفارسية الي العربية. وإن وقع سهوا وخطأ أوغلط من جهة العبارة، فكلها مني، وأنا معذور لقلة بضاعتي وكثرة قصوري. فالمرجو من الناظرين فيها أن يمروا بها كراما ويستروها بذيل العفو والكرم ومن الله التوفيق.

قال أفلاطون الإلهي في أول وصاياه لتلميذه أرسطوطاليس: اعرف الله واحفظ حقه، [2208]/واصرف همتك في التعليم والتعلم في جميع الأوقات. ولا تحتبر العالم بكثرة العلوم [2209]/واختبره بإجتنابه عن الشرور والفساد. ولا تطلب من الله شيأ يتطرق الي منفعة الزوال، واطلب منه الباقيات الصالحات. وكن في جميع الأوقات متنبها متيقظا، فإن أسباب الشرور كثيرة ولا تطلب شيئا لا ينبغي لك عمله ولا تحرص عليه. واعلم أن الإنتقام الإلهي من عبده لا يكون دائما بطريق الغضب. بل قد يكون بطريق التأديب والتهذيب ولا تقصر علي تمني الحياة الطيبة بل أطلب معها الموت الطيب. واعلم أن الحيوة الطيبة هي التي يكون وسيلة الي إكتساب البر والخيرات الباقية ولا ترقد ولا تسترح إلا بعد أن يحاسب نفسك في ثلثة أمور: أحدها أن يتأمل في أنه هل صدر منك في ذلك اليوم خطأ أولا، وثانيها أن يتأمل هل صدر منك خير أم لا، وثالثها أن يتأمل هل فات عنك فيه عمل من

[2205] 186ع (و).
[2206] باقلام: باللام ، فى ـ أ ـ.
[2207] 141أ (و).
[2208] 181ب (ظ).
[2209] 186ع (ظ).

أعمال الخير أو قصرت فيه أم لا. وبعد التأمل والمحاسبة تسعي في التدارك تنبه وتذكر ما كنت أنت قبل الحيوة وما تصير بعدها ولا توز أحدا لأن حوادث العالم في معرض التغير والزوال.

إعلم أن الشقي هو الذي يتذكر العاقبة ويعتقد الأخرة ثم يغفل ولا يكف نفسه عن إرتكاب الجرائم والمعاصي. ولا تجعل رأس مالك من الأمور الخارجة عن ذاتك. ولا تتوقف في إيصال الخير الي مستحقيه الي أن يسألوه عنك. ولا تعد حكيما من يفرح بلذة من لذات الدنيا ويفرغ من مصيبة من مصائبها. واذكر الموت وإعتبر من الموتي دائما. واعلم حساسة المرء[2210] ودنائته من أكثاره بكلام لا يجديه ولا يفيده ومن اخباره بشئ لم يسأله أحد منه أصلا. واعلم أن من أراد شرا علي أحد فقد قلبت نفسه ذلك الشر تفكر وتأمل مرة بعد أخري. ثم اعمل كن صديقا لكل أحد لا تسرع بالغضب حتي لا يكون الغضب خلقا لك. ولا تؤخر قضاء حاجة المحتاج الي الغد [2211]/لأنك لا تعلم كيف يجئ الغد وما يحدث فيه. وكن [2212]/معاونا للمبتلي إلا من إبتلي بخلق قبيح ولا يحكم بين الخصمين [2213]/ما لم يفهم كلامهما.

ولا تكن حكيما بالقول فقط بل بالقول والعمل جميعا لأن الحكمة القولية يبقي في الدنيا والحكمة العملية تذهب معك الي الأخرة. وتبقي فيها مؤبدة إن تألمت لأجل الخير يذهب الألم ويبقي الخير، وإن تلذذت لأجل الشر تذهب اللذة ويبقي الشر. واذكر اليوم الذي يهتف بك فلا تسمع والذي يصمت فيه اللسان الحديد ويبطل فيه الفكر ويظلم فيه العينان، وينصب رطوبتها في التراب ويبطل نفسك من بدنك ولا يمكنك أن تشم رائحة جيفة بدنك، ويبطل حسك فلا يشعر بالدود الذي يمص الصدور.[2214] واذكر أنك ذاهب الي المكان الذي لا تعرف فيه الصديق والعدو. فلا تنسب هنا أحدا الي النقصان والمكان الذي يستوي فيه المولي والعبد. واذكر الميزان العدل واجمع الأدب والإرتباض. ولا يتكبر واجمع الذخاير فإنك ما تدري متى الرحلة.

وإعلم أن أفضل العطايا الإلهية هي الحكمة وليس شيء مما أعطى العبد أفضل من الحكمة. والحكيم هو الذي يتوافق فكره وقوله وعمله. ويكون سعيك دائما في مكافاة الخير بالخير والتجاوز عن الشر وان قدرت فقابله بالخير. ولا تتكل علي شيئ من أمور هذا العالم الحائلة الزائلة ولا تكل في شيئ من أمور ذلك العالم الباقية الدائمة. ولا تهاون فيها في وقت من الأوقات، ولا تجوز التجاوز عن شيئ من الخيرات، ولا تجعل شيأ من السيئات وسيلة الي الخيرات واكتسابها، ولا

[2210] المرء: المراد ، فى ـ أ ـ.
[2211] 182ب (و).
[2212] 142أ (ظ).
[2213] 187ع (و).
[2214] الصدور: الصديد، فى ـ ب، ع ـ.

ترك ما هو أولي وأفضل لأجل السرور الزائل. إذ العاقل لا يترك الدائم الباقي لأجل الزائل الفاني واتخذ الحكمة وأهلها صديقا لنفسك. واسمع كلمات الحكمة ونصائح أهلها بعد الهوى وأهلها عن نفسك، ولا تمتنع عن الأدات التي مدحث بالسنة الحكماء والعقلاء، ولا تشرع في أمر قبل وقته وإذا [2215]/شرعت فيه فاشتغل به بالحزم والبصيرة. ولا تعجب بكثرة المال ورفعة الجاه، ولا تحزن نزول المصائب إذ ليس شيئ [2216]/منها دوام وثبات.

واجعل معاملتك مع الصديق علي وجه لا يحوجك الي الحاكم ومع العدو علي وجه أن راجعت الي الحاكم كان الظفر والغلبة لك. واترك السفاهة مع الجميع واجعل التواضع للكل خلقا لك. ولا تحقر أحدا من المتواضعين ولا تلم أحدا من إخوانك في شيئ تعد نفسك معذورا فيه. ولا تفرح بالبطالة ولا تعتمد علي البخت والندامة علي الفعل القبيح خير من الندامة علي الفعل الحسن. ولا تجادل أحدا ولا زم سيرة العدل وواظب علي الخيرات. إعلم أن العاقل لا ينبغي له أن يخاطب الجاهل إلا بالرفق والمداراة كما لا ينبغي للصاحي أن يخاطب السكرات إلا بمداراة. إعلم أن أسعد الأحرار وأحقهم بالتفضيل من خرج عن سلطان [2217]/عادته وزوال عن طاعة غضبه ونزل بدون مذلة في قلوب الناس. ولم يشغله موارده عن مصادرة. إعلم أن الإنسان إذا قويت نفسه وكمل عقله، إنقطع الي الرأي الكريم[2218].

وإذا ضعفت إنقطع الي البخت، إعلم أن إنبساطك عورة من عوراتك فلا تبذله الالمامون عليه وحقيق به. إعلم أن من تعلم العلم لفضيلته لم يوحشه كساده ومن تعلمه لجدواه إنصرف عنه بإنصراف الحظ. إعلم أن الحلم لما ينسب إلا لمن قدر علي السطوة والزهد لا ينسب إلا لمن ترك بعض القدرة لا تقترن بمن يميل اليك حتي تعرف علته. فإن كان شيئ من صفاتك الذاتية لك فتيقن ثباته، وإن كان لصفة عارضة فلا تحفل به فإن ذلك الميل يقيم بمقامة وينصرف بإنصرافه. فلا ثبات فيه أحفظ الناموس يحفظك أعدل في جميع أمورك، فإن من عدل قل غمه وإشتقاق اليه كل شيئ. إعلم أن المشورة ترك طبع المستشار ينبغي أن تتعلم وتستفيد وتسمع ولا تحتشم ولو بلغت [2219]/غاية الشيخوخة، وكان المعلم لك حدث السنّ فإن الجهل أقبح من كل قبيح.

إعلم أن من فوائد الحكمة أن يعلم الحكيم أنه نجا بمنزلة من كسرت به السفينة [2220]/في البحر، فنجا من الغرق فتعظم سروره بخلاصة وتعظم شفقته

[2215] 182ب (ظ).
[2216] 187ع (ظ).
[2217] 142أ (و).
[2218] الكريم: القويم: فى - ب، ع -.
[2219] 183ب (و).
[2220] 188ع (و).

ورحمته لمن بقي من الناس[2221] مترددا بين الخلاص والغرق. إعلم أن أنفع الناس علما هو الذي رغب فيما لا يفني من العلوم. سئل أفلاطون عند موته وإنتقاله عن الدنيا، [2222]فقال: "خرجت الي الدنيا مضطرا وعشت فيها متحيرا وها أنا أخرج منها كارها ولم اعلم فيها إلا انني لا أعلم".

إنتهيت اللواحق من الفوائد الأفلاطونية مما ترجمته من كلام العلامتين وما ضممت اليه من المنتقدات. وها أنا أشرع في ترجمة وصايا أرسطو، هذه الوصايا خلاصة ما كتبه أرسطو الي إسكندر حين إستشاره في أولاد ملوك فارس الذين أسرهم وقت غلبته علي دار ملوك فارس وإستيلائه علي جميع بلاده ولم يكن أرسطو معه بسبب ضعف الشيخوخة. فكتب اليه إسكندر يستشيره فيهم هل تقتلهم ويستأصلهم أو ينفعهم. فكتب أرسطو في جوابه رسالة، وقال أن هذه الرسالة أغنتك عنى في جميع أمورك وسياستك أن عملت بها. فقال بعد توحيد الواحب والثناء له أما بعد: فإن الدنيا دول فيما كان منها لك اتاك علي ضعفك وما كان عليك لم تدفعه بقوتك والسلام والذي استشرتني فيه من أمر إلا سارى إياك وأهلاكهم خوفا من قصدهم الإنتقام مع عقلهم وفرط ذكائهم. فإنا ولو فرضنا أنك تقدر علي إستيصالهم فما يفعل في هواء بلادهم فانها تنشئ أمثالهم مع تأكد العداوة. فالرأي أن يزرع محبتك في أراضي قلوبهم ما لابقاء والإحسان اليهم وتوزع الملك عليهم ويجعل لكل واحد منهم حصة من الملك ويجعله ملكا مستقلا فيها. فيتسلط [2223]/بعضهم علي بعض ويشتغلون عنك وعن اخلافك فعمل برأيه.

فبقيت ممالك العجم في أيدي ملوك الطوائف مقدار ماتي سنة يقابل بعضهم بعضا والحرب بينهم سحال حتي ظهر أردشير. فجمعها ملكا واحدا [2224]/كالأول كما هو مفصل في كتب التواريخ. ثم قال إعلم أن الملوك علي أربعة أقسام الأول ما هو سخّي [2225]/علي نفسه وعلي رعيته، والثاني ما يكون سخيا علي نفسه لئيما علي رعيته، والثالث ما يكون لئيما علي نفسه سخيا علي رعيته، والرابع ما يكون لئيما علي نفسه وعلي رعيته. فالأول ممدوح بالإتفاق والرابع والثاني مذمومان بالإتفاق والثالث قد إختلف فيه ذهب حكماء الهند الي أنه ممدوح وذهب حكماء الفرس الي أنه مذموم. والسخاء هو إيصال قدر الحاجة الي مستحقه والتجاوز عنه إسراف وتبذير يعد من الزوائل الإفراطية إذا أسرف الملك. وكانت عطية بما فوق مكنة أدّى ذلك الاعطاء الي فساد ملكه نبهتك يا إسكندر وقلت لك مرة بعد أخرى أن الأصل في الكرم والسخاء أن لا يطمع في أموال الناس وما في أيديهم ومن

[2221] من الناس: ناقصة: فى ـ ب، ع ـ.
[2222] أنظر الي انصافه حيث لم يعد غير معرفة الله علما واعترف بانه لم يعرفه حق معرفة إذ ليس هذا في وسع البشر: فى الهامش ـ أ، ب، ع ـ.
[2223] 142أ (ظ).
[2224] 183ب (ظ).
[2225] 188ع (ظ).

الكرم والسخاء أن لا تجوز الظلم في حق أحد أصلا. وان لا تفتش عن عيوبهم المستورة وان لا تذكر الأنعام الذي أنعمت به علي أحد بل لا يخطر ببالك.

وتمام الفضل والإحسان إن تكرم الإخيار ويدفع عنهم شرور الأشرار وان تنظر الي الناس بوجه طلق وخلق رحب. وترد جواب تحيتهم بهشاشة وبشاشة وإن تمر بالجاهلين كريما وتعفو عن خطائهم اعلم يا اسكندر من لم يكن حكيما لم يزل سقيما من أراد أن ينظر الي صورة نفسه. فاليعجل الحكمة مرآة إعلم يا إسكندر أن العقل مدار التدبيرات ومرات الكمالات وأصل جميع الفضائل وبه يخلص الإنسان عن النقائص والجهالات. وأول ما يدل علي عقلك محبة الذكر الجميل لأن المقصود من الملك والرياسة. هو

الذكر الجميل لا النبيل الي الشهوات البهيمة واللذات الزائلة كل ملك يحعل الدين تابعا لهواه ويستخف الناموس. أي الشرع يقتله الناموس الإلهي شر قتله إعلم يا إسكندر أن الملك يجب أن يكون عالي الهمة صاحب راي سديد فضيحا بليغا حلو اللسان مليح البيان جهوري الصوت قليل الكلام كثير الفكر لا يجالس الأراذل ولا يصاحب الأداني. إذ أخرج الي الناس يتزين بزينة مختصة بالملوك من نفائس الجواهر[2226]/ وغيرها ليتماز بها عن غيره.

ومما يجب عليه الإهتمام به مراعاة أحوال التجار الذين يحبؤن[2227]/ من بلاد بعيدة بأنواع الأمتعة والخيرات ويستخبر منهم أحوال تلك البلاد ويطلع علي أحوال أهلها وحكامها. ويرجعون اليها بجميل ذكره ويميلون قلوب أهاليها اليه أن رأوا العدل والمراعاة بتنظيم أحوالهم وحفظ أموالهم وشاهدوا[2228]/ إلا من والأمان علي أنفسهم وأموالهم وكثرة تردد التجار الي مملكة سبب عظيم لعمارتها وقليل من المسامحة فيهم بعفو بعض رسومهم المعتادة. ورفع نكوسهم سبب لجلب كثير من المنافع الجليلة بطريق العدل وخلاف ذلك سبب لسوء الذكر وخراب الملك. ويجب علي الملك أن يحترز ويجتنب عن أكثار الضحك فإنه يزيل المهابة والوقار عن القلوب ويضعف الحرارة العزيزية يا إسكندر لا يكن حريصا علي شهوة الوقاع. فإنها من خواص الخنزير كيف يحرص الإنسان علي شيئ يشاركه فيه أحسّ الحيوانات وأرذلها. بل يترجح عليه علي أن الإفراط فيه يؤدي الي ضعف البدن ونقصان العمر والي إكتساب أخلاق النسوان.

يا إسكندر لا تغفل في جميع أوقاتك عن أحوال الضعفاء والمساكين وأوجب عليك التفقد عنهم وعن أحوالهم. لأن هذا الصنيع منك يوجب رضاء الخالق ويجلب قلوب الخلائق يا إسكندر كن علي حال يأمن منك الأخيار ويخاف الأشرار. يا إسكندر قد وصيتك مرة بعد أخرى وأوصيتك الأن للتأكيد لا تكن جسورا على سفك

[2226] 184ب (و).
[2227] 189ع (و).
[2228] 143أ (و).

الدماء وأهلاك الحيوانات فإنه مختص بالله سبحانه. وقد سبق ذكر هذه الوصية بتمامها في أواخر أداب المالك فلا نطيل الكلام بإعادتها. ثم قال يا إسكندر إجتنب عن نقض العهد وعن القسم واليمين فإن إضطررت اليه فاثبت عليه. فإن كثيرا من ملوك اليونان قد زالت دولتهم وخربت ممالكهم بسبب نكث العهود وتقض الإيمان ولا تتاسف علي ما فات فإنه من شيم الصبيان والناقصين.

[2229]/وأمر أصحاب الإستعداد من أهالي مملكتك بتحصيل العلوم وكسب الفنون وأعنهم علي ذلك وأكرم العلماء والحكماء الكاملين غاية الإكرام ليكون ذلك حثا للطالبين علي تحصيل الكمالات وسببا لزيادة [2230]/محبتك في القلوب وعلوّ شأنك ولبقاء ذكرك الجميل. إلا ترى أن مزية ملوك يونان وفضيلتهم علي سائر الملوك بعلو الشأن والذكر الجميل وإمتداد الدولة. إنما كانت بسبب الخصلة المذكورة أعني حثهم أصحاب الإستعدادات علي تحصيل الكمالات وإكرامهم الكاملين حتي كانت البنات الابكار في زمانهم يحصلن في بيوت آبائهن أنواع العلوم الدينية والحكمية مثل الطب والنجوم وغيرهما. يا إسكندر لا تغفل دائما عن محافظة مهجتك من دسائس الأعداء ولا تأكل ولا تشرب شيأ إلا من أيدي المعتمدين ولا تنس ما سبق من دسيسة ملك الهند حيث أرسل اليك هدايا من أنواع نفائس الجواهر.

وكانت من جملتها جارية عذراء في غاية من الحسن والجمال وكان الملك قدوس فيها السم بأن غذيت وربيت منذ ولدت بالسموم القتالة حتي صارت في طبيعة الافاعي. بل أشد منها [2231]/بحيث إذا قاربها الرجل قتله السم في ساعته وأنا تفرست بذلك وأخبرتك فخلصت مهجتك من تلك الورطة العظيمة. يا إسكندر لا تحكم بدليل واحد واذا تقارض الدليلان وجب أن يكون ميلك الي الاقوي. يا إسكندر أن العدل صفة من صفات الله تعالي به قامت السماوات والأرض وبه بعثت الأنبياء عليهم السلام. والعقل في صورة العدل وبه تملك القلوب ولذا قال الحكماء عدل السلطان أولي وأفضل من حصيب الزمان. والسلطان العادل أنفع من المطر الوابل أمر أرسطو في أخر عمره بأن يبني هيكل مثمن الشكل ولما تم بناؤه أمر أن يكتب في كل ثمن منه فقرة من هذه الفقرات الثمانية. وهي هذه العالم بستان سياجة الدولة [2232]/الدولة تؤيدها الشريعة الشريعة سياسة الهية يحفظها السلطان السلطان راع يقصده الجيش الجيش اعوان يكفلها المال. والمال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد ستعبدهم العدل والعدل مألوف به قيام العالم ونظامه. ثم وصي بأن يكون

[2229] 184ب (ظ).
[2230] 189ع (ظ).
[2231] 143أ (ظ).
[2232] 185ب (و).

مشاورتهم وتدابيرهم في جميع الأمور المتعلقة بسياسة المدن في ذلك الهيكل وبه تمت اللواحق.

قد بلغ الكلام في شرح المختصر العضدي الي الختام بعون الله الملك العلام وبركته جوار سيد الأنام عليه أفضل الصلوة وأتم السلام. والحمد لله على البدء والختام وعلى نبيه وإله وصحبه الصلوة والسلام. فى يوم الثلثاء السادس عشر من محرّم الحرام، أول السنة الحادية عشر بعد المائة الحادية عشر، من تاريخ هجرة أفضل البشر، جعلنى الله مظهرا لشفاعته الحاصة فى المحشر

م م

م